فكر عربي معاصر

إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

دار المنتخب العربي

إهداء ٢٠١٢

محمد صالح الضالع

جمهورية مصر العربية

إشكالية المرجع
في الفكر العربي المعاصر

الطبعة الأولى
1412 هـ ـ 1992 م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع أميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802296- 802407- 802428
ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

إشكالية المرجع
في الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

تمهيد

يحرك هذا الكتاب همٌّ رئيسي هو تحليل ونقد الكيفية التي تأسست بها بعض موضوعات الفكر السياسي العربي المعاصر، والتي أثَّرت (= الكيفية) في محتواه المعرفي وفي أبعاده الايديولوجية، أي في قيمته النظرية، وفي أهدافه الاجتماعية والسياسية. هذا الهم ذو طبيعة معرفية. وقد تكوَّن في سياق ملاحظة ظاهرة - غلبة الايديولوجي (بالمعنى السلبي) في بناء الأفكار والتصورات على جملة القضايا التي طُرحت وتُطرح على الوعي العربي المعاصر، وفي الحوار - حولها - بين مختلف التيارات الفاعلة في المجال الفكري العربي. كما حاول (نعني الكتاب) الكشف عن مختلف السياقات السياسية التي قضت بهيمنة الطابع الايديولوجي في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، وتحويل المعرفة إلى مجال للمزايدات بين الأطراف الفكرية المتناظرة.

لكن هذا الكتاب محكوم، أيضاً بهمّ ايديولوجي: البحث عن قواعد جديدة للصراع الفكري، تنأى بهذا الصراع عن ساحة العنف، والارهاب، وشقاء الوعي، والتجريح الذاتي المَرَضي...، وكل صنوف العاهات «الفكرية» التي تتناسل من بعضها. وقد تكوَّن - بدوره - من ملاحظة انهيار القواعد القيمية في الحوار بين شركاء الساحة الفكرية؛ وتصاعد نزعات التكفير، والتأثيم، والتخويف، والتجهيل، والنبذ، والانكار المتبادل، واعدام حق الرأي والاختلاف.

إن الدفاع عن «حرمة» المعرفة ليس ادعاءً نظرياً أجوف ينكر على

الايديولوجيا شرعية استيطان القول الفكري أو جزءًا منه. لكنه دفاع عن الموضوعية، والتاريخية، والنسبية، وروح النقد: وهي شروط وفروض الفكر الصحيح. والبحث عن قواعد ايديولوجية للمناظرة ليس معناه التنازل المعرفي عن حق قول «الحقيقة»، وإنما تنظيم هذا القول حتى لا ينزع إلى نفي نقيضه من خلال تكريس مطلقيته المزعومة. وهي معادلة نزعم أنها غير بسيطة. وإننا حاولناها ـ في سياق انتساب صريح لمحاولات أسبق ـ بكل المحاذير وفي الحدود الممكنة.

* * *

إن مناسبة التفكير في نمط اشتغال الخطاب العربي المعاصر، وكيفية انتاجه المعرفة، كانت ـ تحديداً ـ العلاقة التي أنشأها هذا الخطاب مع أطره المرجعية، وهي ـ في التحديد الأخير ـ النظام الفكري التقليدي الموروث، والنظام الفكري الحديث الوافد. لم تكن هذه العلاقة ـ دوماً ـ صحيحة، بل كانت، في معظم الأحيان، مختلة التوازن. ويرجع ذلك ـ أساساً ـ إلى **ظروف انتاج الخطاب** نفسه. وقليلة هي اللحظات الفكرية التي جنح فيها الخطاب العربي المعاصر إلى تجاوز ثنائياته الاشكالية وأزواجه المفهومية الحادة ـ المتعارضة ـ إلى صيغ لهذا التركيب تعترف بالتاريخ والوقائع أكثر مما تعترف بالمصادر (= المرجعية) و «صفائها» النظري. إلا أن هذه اللحظات، التي يستعرضها الكتاب، تشكّل ـ على قلتها ـ أهمّ الاجابات الفكرية التي قدّمها الفكر العربي المعاصر على اشكالية المرجع فيه. ونحن نزعم أن هذه اللحظات قادرة على الاستمرار في أداء وظيفتها كنقط ارتكاز لكل محاولة ـ حاضرة أو مستقبلية ـ لإعادة بناء علاقة هذا الفكر بمراجعه بناءً تاريخياً صحيحاً.

عبد الإله بلقزيز
الرباط

الفصل الأول

I - اشكالية المرجع:

في الأصول

1 ـ الخطاب النهضوي والأطر المرجعية

مقدمة:

إن تحقيب الفكر السياسي العربي وبناء رؤية تركيبية لتاريخه ليس شأناً يسيراً. ولا يبدو، على الرغم من الاهتمام المتزايد بهذا الموضوع، أن الخوض في مشكلاته قد استقر على حصيلة نظرية تدعو إلى الارتياح العلمي. ليس لأن في الاهتمام به تقصيراً أو ندرة، وهو ما ليس صحيحاً على كل حال، وانما لأن الوجهة النظرية التي سلكتها **معظم** المقاربات الفكرية للموضوع، غالباً ما أخطأت الهدف المطلوب: **الرؤية التركيبية**، وانساقت وراء التفاصيل مخلّفة، في النهاية، رؤى جزئية ـ سطحية في الغالب ـ أو تاريخية (بالمعنى الكرونولوجي)، أو سياسوية اختزالية تردّ الخطاب الفكري إلى تعبيراته الحزبية!

إلا أن التعميم في هذا الباب قد يكون مجحفاً في حق «كثيرين» أنتجوا نصوصاً متميزة نحت منحى تركيبياً شمولياً[1]. لذلك نسارع إلى القول ـ استدراكاً ـ بأن هذا الحكم إذا كان يصدق على المجموع، فهو لا يصدق ـ منطقياً وعملياً ـ على أفراده. وإلى هذا فهو

(1) ننوه هنا بصورة خاصة، دون أن تكون حصرية، بمساهمات عبد الله العروي، وبرهان غليون، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وسهيل القش، ووضاح شراره، وعزيز العظمه، وعلي أومليل وغيرهم...

يهتم لا بالاستثناء وإنما بالقاعدة، على اعتبار أن الحصيلة الاجمالية للبحث النظـري في هذا المجـال هي العادة التي يهمّنـا التفكـير فيهـا بمقـدار ما تسمـح للمرء ـ من جهتهـا ـ بأن يـأخذ فكـرة متكاملـة، نسبيـاً، عن وضع البحث النظـري في حقل الفكـر السياسي العـربي، دون أن يكون الانتباه إلى حالته الصحية عند البعض مـدعاة لإغفـال إخفـاقه العلمي المستهتـر لـدى القطـاع الأعظم من المشتغلـين فيـه (= الحقل).

وغني عن البيـان أن الفكر العـربي ما يـزال ـ إلى الآن ـ لم يُنتج نظرية في علم السيـاسة (بـالمعنى الأكاديمي الـدقيق)(2). أي نظامـاً مفهومياً متمتعـاً بقدر من التمـاسك والاستقـرار الدلالي النظـري(*). الأمر الذي يزيد من تعقيد المسألة وينقلها إلى مستوى إشكالي أعـلى: مستوى العلاقة بين الفكر السياسي العـربي وبين الـواقع التـاريخي والسياسي من حيث هي العلاقة التي تؤسس وتتيح قيام علاقة نظرية سليمة بين هذا الفكر وبين تاريخه الذي يروم قراءتـه وتحقيبه(**). إذ

---

(2) لا نعرف من مجهود جدي وجاد، على هذا الصعيد، إلا ما قـام به المفكـر الراحـل مهدي عامل خاصة في كتابه «مقدمات نظرية لـدراسة أثـر الفكر الاشتـراكي في حركـة التحرر الوطني» وتحديداً الجزء الأول من الكتاب: «في التناقض». [وليس يضير الكتاب ـ الـذي صدر قبل 19 سنة ـ ولا صاحبه، الذي رحـل عنا قبـل عامـين ونصف، أن يكون واقعـاً تحت تأثير أطروحات نيكوس بولانتزاس، لأن هذا الأخـير قدم المسـاهمة العلميـة الأكثر خصوبة وثراء وجدلاً بناء في حقل النظرية السياسية منذ الستينات إلى وفاته قبل ثمانيـة أعوام. وهي مساهمة ترقى ـ في معطيـاتها النظـرية ـ إلى مستـوى ما قـدمه كـلاسيكيو الفكر السياسي المعاصر (ماكس فيبر، انطونيو غرامشي...)]. ويمكننـا أن نضيف إلى هذا المجهود مجهوداً استعراضياً تركيبياً للعروي صدر قبل سنوات قليلة هو كتـابه «مفهـوم الدولة».

(*) عدم وجود هذا الاستقرار الدلالي النظري هو ما يُحدث تلك الميوعة الملحوظة في استعمال وتصريف المفاهيم في الفكر السياسي العربي، وذلك الخلط الشديد بين معانيها وحـدودها الدلالية. من أمثلة ذلك: الخلط بين مفاهيم الدولة والسلطة والحكم، وبين السلطة والنظام السياسي، وبين الطبقة والفئة والشريحة والنخبة، وبين الأجهزة والمؤسسات، وبين حقـل البنيات وحقل الممارسات.

(**) سيلاحظ في هذه الفقرة أننا نعتبر تحقيب الفكر السياسي العربي شـأنـاً مـرتبطاً بنشـاط

كيف يكون على الفكر السياسي العربي المعاصر أن يقرأ تاريخه الحديث، المشتبك مع معضلات الدولة والسلطة، والشرعية، وصراع الطبقات، والحزب، والانتلجنسيا، والاستبداد والديمقراطية، والبيروقراطية... الخ، وهو لم يُنتج نسقاً نظرياً يحدّد فيه ويعرّف هذه الموضوعات وينطلق منه في تلك القراءة؛ وفيما هو لا يزال يعيش على نظم مرجعية لم يبتّ في مدى ملاءمة معظم معطياتها المعرفية والمفهومية لقراءة المسألة السياسية في العالم العربي؟... هكذا يحكم هذا الغياب للنظرية السياسية بأن يظل فكرنا السياسي ـ وهو يشتغل على نصوص لا على واقع (الشيء الذي يجعله يعيد انتاج نفسه في هذه الدورة الرتيبة!) ـ قاصراً عن الاستجابة المعرفية لتحدي الموضوع.

لا نريد، بهذه الاشارة، أن نخلط بين الموضوعين (على تداخلهما)، لكننا أقدمنا عليها بهدف تعيين وجه الاستعصاء والثغرة البنيوية في قراءة الفكر السياسي العربي لتاريخه وتحقيبه له، تلك التي تحول دون امتلاك رؤية تركيبية عنه. ومع ذلك، يبقى للعزل المنهجي دوره هنا ـ دون أن يكون خياراً بديلاً ـ خصوصاً إذا كان يسمح لنا ـ على صعيد النصوص طبعاً ـ بتخطي حدود القراءة الجزئية أو التأريخية أو الساسيوية، نحو انتاج قراءة أكثر شمولاً وتركيباً.

المسألة منهجياً:

نعبّر عن المعضلة النظرية الأساسية التي يثيرها تحقيب الفكر السياسي العربي بالسؤال التالي: ما المعيار الذي ينبغي اللجوء إليه لإنتاج قراءة تركيبية لهذا الفكر؟ والمعيار هنا يقصد به القاعدة

الفكر السياسي ذاته. وما القراءة النظرية المجرّدة لتاريخ ذلك الفكر غير صيغة لعمل الفكر السياسي على مادة هي تاريخه. ولكنها ـ في اعتقادنا ـ الصيغة الصحيحة، كلما أمكنها أن «تمزج» التجريد بالمقاربة التاريخية والسوسيولوجية ـ الثقافية، لكي تتحرر من محض النظر الابيستيمولوجي البارد.

النظرية التي تسمح لا بتصنيف الفكر السياسي العربي إلى خطابات، وقراءة مسار تطورها ضمن العملية التاريخية المتحققة[3] فحسب، وبإغفال تام للصعيد النظري المعرفي لهذا الفكر. بل أيضاً بتخطي هذا التصنيف ـ دون إلغائه ـ إلى انتاج معرفة بالإشكالية العامة التي تتحرك فيها تلك الخطابات. والتي هي (= الإشكالية) مبدأ تحديدها النظري، ومبدأ تفسير جوانب عديدة من وضعها داخل حلبة صراع الأفكار.

إنتاج هذه الاشكالية، أو انتاج معرفتها يقتضي التحرر نسبياً من القيود التي يفرضها الاختيار الموضوعاتي في الكتابة، والذي لا يسمح لنا بالتعرّف إلّا على صعيد فرعي (قطاعي) من نشاط الفكر، هو شكل عمل الفكر على ـ وفي ـ موضوعة محددة. أي أنه لا يتيح معرفة أكثر من جانب جزئي من جوانب «خضم الإشكالية» ونشاطها ـ إن جازت العبارة ـ... وهو (نعني الاختيار ذاك)، وإن كان خطوة نظرية ضرورية وحاسمة للكشف عن موضوعات الفكر وقطاعات اشتغاله، بل وربما التأريخ له في عمله على الموضوعة الواحدة[4]، فهو لا يفيدنا كبير إفادة في معرفة الأسس والمبادىء النظرية التي يصدر عنها الفكر في تحركه في هذه المجالات أو في عمله على تلك الموضوعات.

وبالقدر نفسه، لا تبدو لنا المقاربة البنيوية قادرة ـ لوحدها ـ على تحقيق ذلك التناول التركيبي للموضوع. ولعل أعظم ثغراتها يكمن في تعاملها مع الأفكار كما لو أنها كائنات مجردة عن حركة التاريخ، مستقلة بذاتها، وتجد مبدأ تفسيرها في ذاتها. ومع أن للفكر

---

(3) هذا ما قام به سهيل القش، على سبيل المثال، في كتابه: «... في البدء كانت الممانعة». دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.

(4) كما فعل ذلك بنجاح فائق علي أومليل في: «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية». المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء. دار التنوير ـ بيروت. الطبعة الأولى، 1985.

استقلاليته النسبية عن عالم الوقائع والأحداث، وله تاريخيته الخاصة وزمنه النظري المميّز، إلا أن ذلك كله لا يعني ـ بحال ـ أن علاقة الفكر بالحركة الخارجية الموضوعية علاقة انقطاع، وإنما يعني أن هذه العلاقة ـ وهي معقّدة ـ لا تتشكل في صورة استقلال نسبي لحركة الفكر إلّا في سياق علاقة التحدُّد Détérmination التي تربط النظري بالاجتماعي[5] وتؤسس الأول على الثاني، لتفسح المجال أمام عملية انبناء ذاتي (بنيوي) للأفكار. وهو ما يعني بأنها علاقة **تحديد متبادل** يتحقق فيها الزمن النظري للفكر في سياق الزمن التاريخي (الاجتماعي) الذي يمثّل الفكر صعيداً منه. وإلى هذا، فإن هذه القراءة (البنيوية)، الحديثة في التأليف العربي[6]، لا تذهب في تماسكها المنهجي بعيداً، إذ كثيراً ما تلجأ ـ هي الأخرى ـ إلى نمط من التصنيف القطاعي للفكر، مخلّة ـ بذلك ـ بمقدماتها الابيستيمولوجية[7].

يتعلق الأمر إذن، في ما نروم التأكيد عليه، لا برفض تصنيف الفكر السياسي العربي إلى خطابات، ومتابعة لحظات وأنماط صلتها بالواقع السياسي؛ ولا برفض منهج النظر إليه من زاوية اشتغاله على موضوعات محددة مستقلة عن أخرى؛ ولا برفض منحى البحث

---

(5) يمكن الرجوع إلى سبيل الكتابات الألتوسيرية النظرية حول العلاقة بين حركة الفكر وحركة الواقع خاصة:

«Lire le Capital» Maspero. Paris, 1975. Tome I. p 38 et Sui.

(6) يمثل محمد عابد الجابري احد روادها عربياً كما نجد ذلك (في ما يتصل بموضوعنا) في «الخطاب العربي المعاصر»، وبصورة أخص وأوضح في «نقد العقل العربي». على انها قراءة عرفت قبل الأستاذ الجابري ـ في التأليف العربي ـ بحوالى عقد من السنوات، وبحصانة سوسيولوجية أكثر مع وضاح شراره بصورة خاصة.

(7) تجد مثالاً لهذا في «الخطاب العربي المعاصر» لمحمد عابد الجابري. فتصنيفه الفكر العربي إلى خطابات: نهضوي، سياسي، قومي، فلسفي، افقده وحدته الاشكالية، بل هو غيَّبها كإشكالية. فمثلاً، اليس الخطاب السياسي او القومي خطاباً نهضوياً في «الجوهر». اليس يتحدد ـ ابيستيمولوجياً ـ بذات الأسس التي يتحدد بها خطاب النهضة؟ وهذا نفسه ما أشار إليه الجابري عَرَضاً في أماكن متفرقة من الكتاب دون أن يلتزمه اجرائياً.

المعرف (الابيستيمولوجي) في كيانه النظري الداخلي ومبادئه المؤسِّسة. بل هو يتعلق بمحاولة تجاوز للحدود التي تقيمها مناهج النظر هذه بين بعضها البعض، وأساساً بمحاولة تأليف بينها - أو بين إمكانياتها النظرية - توصّلاً إلى ابداع قراءة نظرية تركيبية[8] متداخلة العناصر والاختيارات المنهجية. قراءة تستطيع انتاج معرفة متعددة عن الموضوع: الفكر العربي، سواء في آليته المعرفية الداخلية، أو في أنماط اشتغاله، أو في علاقته بالواقع الخارجي الذي يقاربه.

إن الاشكالية التي يتحرك في مدارها فكر ما ليس قوامها «ميتافيزيقا معرفية» - إن جازت العبارة - أو هوية معرفية ثابتة، عصية على التحوّل، وتقع خارج شروط التاريخ: موضوعها. إن التاريخ هو - بالأحرى - الذي يصنعها على تلك الهيئة. ومع أن تطورها فيه - أو في اشتباكها النظري مع الأسئلة والمشكلات التي يطرحها - لا ينفي تمتعها بقدر عظيم من التماسك الداخلي والوحدة النظرية المستقرة نسبياً، وهذا هو مبدأ تسميتها بالإشكالية. إلا أن ذلك التطور النظري الخاص بها، المستقل نسبياً عن الحركة «الخارجية» للتاريخ، يظل مفهوماً في سياق ارتباطها بذلك التاريخ: موضوعها. فاستقلالها النسبي عنه، إنما هو الشكل الخاص بفاعلية

(8) مثل هذا النمط من الدرس والنظر كان قد بدأه عبد الله العروي قبل عشرين عاماً، وتحديداً في «الايديولوجية العربية المعاصرة». لهذا لم يكن غريباً أن «تخرج» جميع أنماط الدرس المنهجي، المتداولة حالياً في التأليف العربي، من «معطف» العروي وكتابه. فإذا كان «السوسيولوجي» يجد قواعد لعبته المنهجية في ما يسميه العروي بطريقة «النقد الايديولوجي» التي يعتمدها، فإن «الابيستيمولوجي» العربي يجد في العرض الاشكالي عند العروض بعض مبادىء النظر المعرفي التي يؤخذ بها الآن. وقد قصرنا الاشارة على حالتين معرفيتين فقط هما: سوسيولوجيا المعرفة، والدرس الابيستيمولوجي البنيوي لأنهما الأكثر تداولاً واصطراعاً في الفكر العربي الآن. أما الاختيار التجريبي، والاختيار الوضعي، فقد استبعدنا الاشارة اليهما لهشاشة مرتكزاتهما ولشحوب تأثيرهما المعرفي الآن. ويمكن مراجعة نقد العروي لهما - حين كانا سائدين - في كتابه:
L'idéologie arabe contemporaine» Maspero. Paris. 1982. p 5-7.

الفكـر في التاريـخ، أي هو تعبـير عن الأثر الـذي تُحْدثـه الممـارسـة الفكرية في الواقع الذي تقرأه وتمارس تدخلهـا فيه عبـر تلك العـلاقة المعقدة بين الفكر والواقع، والتي ينتقل فيهـا التحديـد بين الصعيـد السياسي والصعيد الايديولوجي انتقالاً تضافرياً.

ولأن عمل الفكر على موضوعات بعينها يعني ـ بدرجة أولى ـ شكل تمظهـر الإشكاليـة (= اشكاليـة ذلك الفكـر) في مجـال من مجـالات النشاط النظري المختلفة، فإن المطلوب هو الارتفاع بالـدرس التحليلي إلى مستوى ضبط القوانين النظريـة الناظمـة لعمل الفكـر هذا. ففي معرفة المبـادىء الموجِّهـة لعمل الفكـر والأسس الناظمـة له معـرفياً، معرفة ـ أيضاً ـ بحدود تدخله في موضوعـاته. الأمـر الذي قـد يكون من شأنه منح الأحكام النقدية على الأفكار بعض المنـاعة والحصـانة العلمية من الشطط الايديولوجي.

ونحن نعتقد أن امكانية التركيب هذه تقدّمها لنا القراءة النظريـة التي تستند إلى علم اجتماع الثقافة، بعد تعديلها إلى ما يجعلها قراءة تنتبـه إلى الطبيعة الاشكـالية للفكـر وإلى وحدتـه النظريـة البنيويـة الـداخلية، ولا تغفـل عنها. وإذ تسمـح هـذه القـراءة بتحقيب أكثـر شمولاً وسعة للانتاج النظري، من خلال تخطيها نزعة تحزيب الأفكار وتصنيفهـا إلى تيارات بهـذا المعنى (= القراءة السيـاسـويـة)؛ وإذ تسمـح بالتحـرر تمامـاً من الأفكار المبسّطـة التي تكوّنهـا عن الفكر النزعاتُ التجريبية والتأريخية، التي تكتفي بتلاوة وقائع تطوره ضمن ترسيمة كرونولوجية محـددة، فهي ـ أيضاً وبـالقدر نفسـه ـ تتفادى التعامل مـع الأفكار بصفتهـا كائنـات معرفيـة متناسلـة من بعضها، بمعزل عن الواقع الذي يحدّد فضاءاتهـا، ومحكومـة بنظم معرفيـة[9]

(9) أو ابيستيمات بالمعنى الذي يعطيه ميشيل فوكو في تحقيبه للثقافة الغربية في كتابه: «Les mots et les choses». مع ملاحظة هامـة هي أن فوكـو في معظم أبحاثـه ـ سواء حول ميلاد العيادة أو تاريخ الجنون أو تاريخ الجنس أو تـاريخ الفكـر ـ لم يغفل البعد

تجد مبدأ تفسير قيامها وتحوّلها في ذاتها، لتطرح (نقصد المقاربة السوسيولوجية الثقافية) أسئلة الارتباط التكويني بين الممارسات الفكرية والمجتمع والتاريخ[10]، بعيداً عن أي نزعة «واقعية» ميكانيكية[11]. وهي أسئلة تعي (وهذا مما يعصمها من السقوط في هذه النزعة) حدود علاقة الارتباط بينهما، المؤسَّسة على علاقة الاختلاف النوعي بين الفكري والاجتماعي.

يهمنا في هذا البحث أن نتناول بالتحليل والنقد الخطاب السياسي العربي المعاصر، لا من وجهة تطبيقه ولكن من وجهة تعبيره النظري، على أننا لن نتناوله مباشرة كما يعبِّر عن نفسه الآن في الكتابة السياسية المعاصرة، بل من خلال مصادره الاشكالية. لذلك سنهتم هنا بتحليل الخطاب النهضوي كخطاب أصل، وكسلطة للتفكير الحاضر ينشدّ إليها الفكر السياسي العربي الراهن.

موضوعات الفكر السياسي العربي:

من الحقائق المثيرة التي ينطوي عليها الفكر العربي المعاصر، منذ الطهطاوي إلى الآن، هيمنة البعد السياسي فيه؛ أي قيامه على اشكالية صريحة الطابع السياسي حتى في توريَتها النظرية الخارجية. فلو طفقنا نبحث في الكتابة العربية المعاصرة ـ الفكرية والاجتماعية

التاريخي، كما يفعل بعض البنيويين العرب الآن، ولم يحصر مجهوده في الدائرة الضيقة والحلقة المفرغة. حول علاقة النص الفوكوي بالتاريخ تمكن مراجعة رأي «أرليت فارج» في مجلة «Magazine littéraire»، العدد 207، ص ص 40 - 42.

(10) نعتبر برهان غليون واحداً من أبرز الأسماء الفكرية الممثلة لهذا الاختيار النظري والمنهجي في قراءة الفكر العربي. يراجع على الخصوص كتاباه «اغتيال العقل» (دار التنوير، بيروت. 1985) و «الوعي الذاتي» منشورات «عيون المقالات» (الدار البيضاء. الطبعة الأولى، 1987. ص 142).

(11) وهو حال الكتابة المادية التاريخية العربية في اتجاهها العام. ومن ممثلي هذه النزعة طيب تيزيني، خاصة (في ما يتعلق بموضوعنا) في كتابه: «من التراث إلى الثورة» دار ابن خلدون، بيروت: حزيران 1976.

والفقهية والأدبية ـ لوجدنا بأن «الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته، وذلك أياً كانت الموضوعات التي تناولها «سواء تعلق الأمر بالاستعمار أو بالتحرر، بالتجزئة أم بالوحدة، بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف»[12]. وإذا كانت هيمنة المسألة السياسية في الفكر العربي المعاصر ترجع ـ في ما ترجع إليه ـ إلى طبيعة الظرفية التاريخية العامة التي نشأ فيها هذا الفكر بصفته فكراً معاصراً: ونعني بها ظرفية التدخل الأجنبي، وما كان لهذا الأخير من أثر حاسم مارسه عليه (= على الفكر) بما دفعه إلى أن يكون مستجيباً للتحدي السياسي الأوروبي بخطاب فكري سياسي مضاد أو متماه...؛ وإذا كانت ترجع ـ أيضاً ـ إلى جنوح مفكري النهضة وحفدتهم ـ تحت وطأة التغلغل الأوروبي في البلاد العربية والاسلامية ونتائجه الاجتماعية والفكرية والنفسية ـ إلى الاعتقاد بأن النظام السياسي هو مفتاح[13] التقدم (الترقي) أو سبب التأخر (الانحطاط)...؛ فإنه ستكون لهذه الهيمنة آثار بليغة في الفكر العربي المعاصر هي ما قد تدعونا الحاجة إلى تناولها بتفصيل في نص آخر.

نعم، إن المتفحص في المتن النهضوي سيعثر لا محالة على فيض في المصطلح السياسي عزَّ نظيره في تاريخ الفكر العربي السابق على حقبته الحديثة. لكنه، وهو يلاحظ ذلك، سينتبه إلى أن هذه الغزارة في الاصطلاح السياسي لم تتشكّل على هيئة استعادة فكرية مضخَّمة للقاموس السياسي والفقهي الشرعي التقليدي، سيكتشف أن ليس في الأمر ما يشبه صحوة الوعي السياسي الإسلامي في مواجهة حقبة ما

---

(12) سعيد بنسعيد: «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر». المستقبل العربي. العدد 92، اكتوبر 1986. ص 7.

(13) يراجع حول هذه المسألة علي أومليل في «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية» ص ص 22 - 29.

بعد ابن خلدون التي اتسمت بجمود الفكر السياسي والمصالحة التامة بين الفقه والسلطة. وسيقف ـ دون شك ـ على أهمية أن تصبح مفاهيم التمدن والترقي والتنظيمات والقوانين والدستور والديمقراطية والوطن... المفاهيم التي يجري تداولها لدى النخب الفكرية، فيما تختفي أو تكاد مفاهيم النظام الفكري السياسي الشرعي والاجتماعي من قبيل مفاهيم: العمران والخلافة والسياسة الشرعية والسياسة العقلية والشورى والملّة وغيرها. سيكتشف ـ إذن ـ أن ثمة إزاحة صريحة للسلطة (على الأقل الاصطلاحية) التي كانت لكتابات الفقهاء والماوردي وابن خلدون وغيرهم، وحضوراً لنظام مفهومي جديد. ولن يكون بوسعه ـ إزاء ذلك كله ـ إلا أن يعترف بأن شكلاً ما من أشكال الانقطاع حصل في الفكر العربي وشطر تاريخه شطرين.

والحقيقة أن الصورة هذه التي يكوّنها المتفحّص ذاك صحيحة إلى حد بعيد. فقد حصل فعلاً ما يشبه ذلك الانقطاع الحادّ في مسار الفكر العربي. وهو الانقطاع الذي بات محكوماً على الفكر العربي فيه بأن لا يستمرّ مرتكزاً إلى ذات القواعد التي كانت تنظّم عمله. ويمكننا أن نرد ـ بسرعة ـ هذا الواقع الناشىء في الفضاء الفكري العربي إلى جملة من العوامل. يتعلق الأول منها بالحملة الأوروبية (الفرنسية) على مصر، وبداية تكوّن وقائع من الاختراق الاقتصادي والسياسي والثقافي (الارساليات) للولايات العثمانية في المشرق العربي على الخصوص. وهو ما كان من نتائجه اصطدام الثقافة العربية (والمدنية العربية) بالمنظومة الأوروبية الوافدة، وما ولّده الصدام ذلك من نتائج اجتماعية وفكرية ونفسية عديدة على المثقف العربي. ويتعلق الثاني بانتقال هذا المثقف إلى اكتشاف أوروبا في موطنها دون وسائط، والاحتكاك المباشر بمنظوماتها وهي متحققة في ممارسات ومؤسسات.

أما قصة الحملة الفرنسية على مصر فلم تعد مجهولة، إذ رواها

جيداً رجال أمثال الجبرتي. ولم تعد مجهولة أيضاً النتائج السياسية الكبرى التي أطلقتها على صعيد مصر أولاً، ثم على صعيد مصر والشام في مرحلة ثانية مع تمدّد مشروع ابراهيم باشا، وتناغمه مع المشروع الشهابي لبشير الثاني في لبنان. ولعل ما لا يزال مجهولاً بصورة خاصة الآثار الفكرية لتلك الحملة. ولا تكفي، في هذا المجال، الاشارة إلى البنى التحتية الثقافية التي أرساها بونابارت (المطابع)، ولا الشذرات الفكرية المتفتحة لرجال أمثال حسن العطار (أستاذ الطهطاوي) التي كان لها تأثيرها وصداها بكل تأكيد، ولكن ضمن حدود ضيقة. ما ينبغي الكشف عنه هو الآثار الفكرية الفعلية غير الظاهرة لتلك الحملة والتي تركت بصماتها في مصر والفكر العربي في مصر بصورة عميقة. ولعل إهمال الحلقة الفرنسية في تاريخ مصر والفكر العربي، والتركيز على الحقبة الليبرالية الانجليزية (وهي ثغرة كبيرة جداً) يفسرٌ بالسلطة التي ما يزال يمارسها على الفكر العربي أحد مصادر تأريخه: ونعني بذلك كتاب[14] ألبرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة). وهي سلطة تمارس قلباً لحقائق كبرى في الفكر العربي الحديث لتثبّت معطيات أخرى قد لا تكون لها الأهمية ذاتها(*)...

كما لم تعد مجهولة الحملات الفكرية الأخرى المنظمة التي قامت بها الدول الأوروبية عبر ارسالياتها المسيحية في سوريا ولبنان تجاه الأقليات المسيحية بخاصة لفصلها عن محيطها التاريخي والثقافي، واستخدامها كمطية في الصراع ضد الدولة العثمانية؛ أو تلك التي ليست إما لبوساً «علمياً» وارتبطت مباشرة بالوفادات الأجنبية ذات

---

(14) هذا أيضاً رأي رضوان السيد في دراسته عن «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي» مجلة منبر الحوار (النمسا). العدد 4. السنة الأولى. شتاء 1986. ص 19.

(*) كثيرون لا يتساءلون لماذا تتبنى مصر القانون الفرنسي. ولماذا يشكل النموذج الاجتماعي والقيمي الفرنسي نموذج ارستوقراطيتها قبل ثورة 1952. ولماذا يستمر انجذاب الفكر المصري إلى القيم الفكرية الفرنسية رغم عقود من الاحتلال البريطاني!

الأهداف السياسية، أو لبوساً «إنسانياً» كما هو حال الجمعيات الماسونية التي انتشرت في سوريا[15] في القرن الماضي.

أما انتقال المثقف العربي إلى الغرب، وهو المظهر الثاني لذلك الصدام والتأثير الذي أعقبه، فقد كان له الدور الأعظم في رسم ـ وربما في تكريس ـ صورة محدَّدة عن أوروبا والمعاصرة والعلم، وصورة أخرى ـ بالمقابل ـ عن الذات والتاريخ الماضي. ذلك أنه إذا كان «الآخر» يفرض عليك نموذجه في موطنك، مستفيداً من امتياز القوة التي يمثل والضغط الذي يمارس؛ فإن الأمر يختلف ـ إلى حد كبير ـ في بلاده. فهو على الأقل لا يمارس الضغط المادي هنا، وكل ما يمكن أن يقوم به هو أن يعرض بصورة طبيعية وحيوية نموذج حياته وفكره. لذلك يبدو المثقف العربي مأخوذاً هنا أكثر بنموذجه، وتبدأ ترتفع ـ لأول مرة ـ عقدة الأجنبي التي كوَّنها عنه في بلده الأصلي، وفي محيط إسلامي معادٍ للآخر، لتتشكّل معها الملامح الأولى لمعادلة حاسمة في تعريف ذلك «الآخر»: انه استعمار في بلادنا[16]، ولكنه حضارة وتقدّم وحرية وعقل في موطنه وفي نموذج حياته؛ ليبدأ، بعد ذلك، لون من ألوان «الحوار» معه. حوار سيكون على المثقف العربي أن يستمع فيه أولاً إلى خطاب «الآخر» قبل أن ينشيء عليه رداً من مدونته الاسلامية...، ثم قبل أن يحمل ذلك الخطاب إلى الجسم الاجتماعي والثقافي المحلي، ليتحول ـ هو ـ إلى وسيط، من نوع جديد، بين الأجنبي وبين الأهالي.

(15) حول تاريخ الجمعيات السرية الماسونية ونشاطها وأفكارها واهدافها (وخصوصاً المحفل السوري العربي) يراجع الكتاب القيّم لعبد الحليم الياس الخوري: «الماسونية: ذلك العالم المجهول» وخصوصاً الصفحات من 53إلى 111. منشورات دار العلم للجميع. بيروت. ط 1. 1954.

(16) ومع أنه استعمار، فلم يمنع ذلك من تمييزه عن حملات الاحتلال السابقة في نظر الناس، وتحديداً حملات التدمير والمسح. لقد نُظر إليه على أنه «خلافاً للتتار وللغزاة الآخرين، يستقر في الأراضي التي يغزوها كي يعمر ويزرع الأرض».
Abdallah Laroui: «L'idéologie arabe contemporaine». p. 16.

سينقل المثقف النهضوي صورة عن أوروبا كما تعرَّف عليها في موطنها الأصلي. وهي صورة متعددة العناصر متداخلة الأبعاد بحيث تزيد المثقف اقتناعاً بالفكرة التي يكوِّنها عنها. سينقل في هذه الصورة أوروبا (فرنسا) المدنية (الاجتماعية): أي نمط الحياة وتبادل القيم، وطقوس ونظم العمل والأكل، والأخلاق العامة...؛ وأوروبا الأفكار التنويرية التي تبجّل الحرية والعقل، وتشيع أفكار التقدم في الفكر وفي المجتمع. ثم أوروبا الثورة ضد الاستبداد، أوروبا الدستور والديمقراطية كما رآها تقاتل في شوارع باريس خلال ثورة 1830 ضد الحكم المطلق. وسينحاز المثقف النهضوي إلى هذه الأوروبا مدافعاً عنها وعن نظمها تلك، التي وإن كانت «ليست مستنبطة من الكتب السماوية»[17] إلا أن اقتباسها والاستفادة من تجربة الأوروبيين في تطبيقها من شأنه «نشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية»[18].

هل هذا مجرد اختيار يُقْدِم عليه المثقف النهضوي (الليبرالي المنبهر)، أم هو ترف حضاري يريده هذا المثقف لمجتمعه أو يريد مجتمعه أن يشاركه إيّاه؟ لا يبدو أن الأمر كذلك. والمثقف النهضوي هو أول ما لا يؤخذ بهذه الرغبة في تفكيره. إن الأمر في هذه الترسيمة، التي يعرضها في كتابته الأخذ بها في سبيل نهضة مجتمعه، يتعلق بحقائق عصره الذي عاشه وأحكامه القاهرة التي لا مردّ لها ولا قبل لأحد بمقاومتها. وهذه الحقائق التي تفرض نفسها عليه هي التي ستقوده إلى استخلاص نتائج عنها مسجِّلاً أن «التمدن الأوروباوي تدفّق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من

(17) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب. الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء الأول. الطبعة الأولى. 1973. ص 517 - 518.

(18) المصدر السابق. ص 441 - 442.

ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»(19).

ومع ذلك، يستمر المثقف النهضوي في ترديد فكرة رئيسية حول شرعية ما يحمله خطابه الذي يقترحه على المجتمع، ومؤداها أن سلوك مسلك الأوروبيين في الاصلاح والأخذ بالتنظيمات ليس أمراً من باب البدعة، بل هو ـ حكماً ـ واجب شرعي على المسلمين، لا يتعارض مع شريعتهم، ويمكن اعتباره «من قبيل المصالح المرسلة والمستجدة»(20) التي تفرض نفسها باستمرار. ويزيد المثقف النهضوي امعاناً في التبرير إلى درجة عقد القران بين المنظومة الليبرالية الأوروبية وبين أصول «ها» الإسلامية. ثم نسمعه يقول: «من زاول علم أصول الفقه، وفق ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات»(21).

وبعد لحظة ليست قصيرة من هذه السيرورة الايديولوجية التبشيرية التي دخل فيها خطاب المثقف النهضوي، سينتقل هذا الأخير إلى طور جديد هو طور تنفيذ حلقات مشروعه التنويري

---

(19) خير الدين التونسي. «أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك» مطبعة الدولة الحاضرة بتونس. ص 50.

(20) معن زيادة: «معالم على طريق تحديث الفكر العربي» عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. الطبعة الأولى يوليو/ تموز. 1978. ص 203.

(21) رفاعة الطهطاوي. «المرشد الأمين للبنات والبنين» الأعمال الكاملة. الباب الرابع، الفصل 5. ص 469. أو أيضاً هذا النص الذي يقول فيه أن من «أمعن النظر في كتب الفقه الاسلامي ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوّبوا المعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك، **ولا شك في أن قوانين المعاملات الأوروباوية استنبطت منها...»** المصدر السابق. ص 369. التشديد من عندي [ع.ب].

الاستنهاضي، وعدم الاكتفاء بمحض التبشير. وستكون مجالات تنفيذ هذا المشروع متعددة: من اللغة، سواء في جانبها التعبيري الجمالي (الذي سيخصب لاحقاً التجربة الأدبية في الشام وفي المهجر) أو في جانبها النظري[22] (الطهطاوي)؛ إلى الفكر، وذلك بتأصيل بعض موضوعات النظر الليبرالي في السياسة، والعقلاني في الاجتماع؛ إلى الحقل السياسي، وذلك بمحاولة الاستفادة من الموقع الحكومي (خير الدين التونسي) لتطبيق الكثير من الاصلاحات وتحقيق التمدن. ولعل ما مكّن بعض حلقات هذا المشروع من بعض فرص النجاح والذيوع (فكرياً على الأقل)، هو أنها نشأت في كنف السلطة وفي ظل حمايتها. فوراء كل مثقف نهضوي رجل سلطة واختياراً سياسياً: محمد علي وابراهيم باشا واصلاحاتهما وراء الطهطاوي. الاصلاحات العثمانية لعامي 1839 و 1856 وراء جمال الدين الأفغاني. اصلاحات بشير الثاني وراء مثقفي النهضة في لبنان (اليازجي، البستاني...). إصلاحات أحمد الباي وراء خير الدين التونسي... الخ.

ربما كانت موضوعات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي هي الموضوعات التي تداولها خطاب النهضة طيلة العقود اللاحقة مع بعض التعديل فرضه التبدل الحاصل في مجرى علاقة «الشرق» بـ «الغرب»، وخصوصاً بعد فشل المشروع الاصلاحي لمحمد علي وابنه وفشل «التنظيمات» التي أقدمت على سنها الدولة العثمانية، ثم احتلال تونس ومصر. لكن هذا المعطى ـ على أهميته ـ لن يغيّر كثيراً من طبيعة المشكلات الفكرية التي سيصوغها الفكر العربي في نهاية القرن الماضي، ولا من طبيعة الاشكالية التي سيتحرك في دائرتها. بل ستبقى كما كانت في العقود الفاصلة بين الرحلة الباريسية للطهطاوي وبين اللجوء السياسي والفكري لخير الدين التونسي إلى الآستانة. ما

(22) يراجع معن زيادة في: «مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية خاصة» مجلة الفكر العربي، العددان 2 و 3.

سيتغـيّر هو درجـة حرارة العـلاقة مـا بـين المثقف العـربي والفكـر الغربي، وتحديداً يبدو هذا التغير في ظاهرة التنوع المراجعي ـ الـذي أصبح ـ للفكر العربي في الفترة بين احتلال مصر وتونس وبين سقوط الامبراطورية العثمانية. وسيكون من مظاهره، تشكّـل تيارات فكـرية جديدة كالتيار التطوري ـ المستند إلى موضوعـات داروين وسبنسر ـ الذي قاده شبلي شمّيل وسـلامة مـوسى من خلال مجلـة «المقتطف». والمدرسة الليبرالية السيـاسية الفـرنسية مـع لطفي السيد، والتيـار العقـلاني الديكـارتي مع طـه حسين، وغـير تلك من تيـارات التفكـير الليبرالي.

هل كانت الصـورة التي رسمها الطهطـاوي والتونسي عن أوروبـا وتلقفها الليبراليون العرب هي الصـورة الوحيـدة والسائـدة في المتن الفكري النهضوي خلال القرن الماضي ومطالع القرن الحالي؟

لم تكن أوروبا ـ في المنظور النهضـوي العربي ـ هي دائمـاً موطن الحرية والعقل والتقدم والإنسان. بل كانت إلى جانب ذلك ـ وأحيانـاً دون ذلـك ـ مصدراً من مصـادر البربـرية الجـديدة، ومنبعـاً للحقد الديني والمذهبي والحضـاري[23]. ولم يُخْفِ المثقف الإسلامي، الـذي لم يعترف بهزيمة الحضارة العربية والإسلامية أمـام أوروبا، والـذي لم يسلّم بموضوعة الانقطاع التاريخي[24]، ما كان يخالجـه من شعور عميق بأن أوروبا المسيحيـة لم تكن في ما تفعلـه إلا منتقمةً لهـزائمها القديمة في المشرق العربي، وتستأنف حرباً قـديمة اشتعـل أوارها في الأرض المقـدسة. كمـا لن يعدم هـذا المثقف حججاً وأسـانيد تـدعم موقفه. ولن ينتظر كثيراً حتى يشهد أحد كبار جنرالات هـذه الأوروبا «الصليبية» يتشفى ـ بخسة وضعة ونذالة ـ أمام قبـر صلاح الـدين

(23) فكرة كثيراً ما عبّر عنها الأفغاني في كتاباته.

(24) يراجع سهيل القش. مرجع مذكور.

الأيوبي، ويخبره بعودة جيش الصليبيين إلى فلسطين والمشرق. كما لن يعترف هذا المثقف بكل الدعاوى الانسية الغربية حين يتذكر مأساة العرب المسلمين في فلسطين أيام الصليبيين، أو في الأندلس بعد سقوط غرناطة، مستفظعاً ما فعلوه، مقارناً إياه بتسامح الإسلام مع الديانات الأخرى وتعايش الجماعة الإسلامية الكبرى مع الأقليات الدينية الذمية التي استمر وجودها في المشرق العربي في الوقت الذي كانت فيه ـ هي نفسها ـ موضوع إبادة من طرف المذاهب الكبرى في أوروبا خلال الحروب الدينية[25].

لكن هذا الرفض لحضارة أوروبا، وذاك الاستهجان لسلوكها، لن يمنعا المثقف الإسلامي من أن ينضمّ إلى موجة التساؤل النهضوية عن الأسباب التي سمحت لأوروبا بالترقي، ودفعت البلاد الإسلامية ـ وضمنها العربية ـ إلى الانحطاط. أي لن يمنعه من أن يتداول، نظرياً، نفس الموضوعات التي شغلت فكر الليبرالي العربي، وأن يفكر فيها من نفس المنطلقات النظرية. هل معنى هذا أننا نعثر في كل الانتاج الفكري النهضوي على اشكالية واحدة؟ نعم بالتأكيد. فأيّاً كانت وجهتنا لقراءة نصوص مثقفي النهضة، الذين دافعوا منهم عن النموذج الحضاري الأوروبي أو الذين هاجموه واستنكروه، وكائنة ما كانت المواقف الاجتماعية والسياسية التي نشأت عن أطروحاتهم...، فإننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حول قضية واحدة. ليست القضية هذه سوى قضية انحطاط «نا» وتأخر «نا» قياساً إلى «الآخر»، أي إلى أوروبا التي أيقظت في الفكر العربي حسّ المقارنة التاريخية. وليس الخطاب ذاك سوى خطاب إصلاح

---

(25) كان العروي محقاً في اشارة عابرة ـ ولكن هامة ـ إلى الطبيعة الايديولوجية التي ينطوي عليها مثلاً إغفال هذا المثقف (= السلفي) لمأساة المعتزلة على عهد المتوكل الذي قام بانقلابه السني الشهير:

«L'idéologie arabe contemporaine». p. 20-21.

لأحـوالـ «نا». وفي هـذا الاصلاح «تنـافس المتنافسـون» واختلفوا في تحديد مصادره وتعيين رهانه ونموذجه المرجعي: أوروبا أو الإسلام.

مكوّنات الخطاب السياسي النهضوي:

تظل الاشكالية المركزية في الفكر العربي المعاصر هي إذن اشكالية النهضـة بثنائيـاتها الحـادة العديـدة والمتعارضـة، بينمـا تظـل بؤر الخلاف والاختلاف قائمة في الوسائل والسبل التي يحتاجها الخطاب النهضوي الاصلاحي العـربي لتحقيق الترقي والاصـلاح والنهضة. فالمثقف النهضـوي «الليبرالي» لم ينفك يلحّ ـ وهو يستعـرض محاسن أوروبا ومواطن السمو فيها ـ على أن لا سبيل إلى تحصيل الترقي إلا الأخذ بأسباب «التمدن الأوروبـاوي»، أي الأخذ بقيم العقـل والعلم، وقـواعـد الحكم العصْريـة، والضرب صفحـاً عن كـل النظم العقليـة والمادية والسيـاسية المـوروثة عن تـاريخ يبـدو كله انحطـاط وتقهقر. مثلما لم ينفك المثقف «السلفي» ـ وهـو يستحضر من الكتب القديمـة صورة حضارة عربية إسلامية شامخة ومركزية كونيـا ـ يلحّ عـلى أن السبيـل إلى ذلك الاصـلاح هو العـودة إلى مـا أصلحت بـه أحـوال السلف: إلى الشريعة الإسلامية كما جـرى تطبيقها في الصـدر الأول من الإسلام، وإلى نقطة من التاريخ لمّا تزل فيها لحظة القوة والوحـدة والصعـود هي اللحظـة المسيطـرة، أي إلى اللحظـة التي عـاشتهـا الجماعة الإسلامية مشدودة إلى مرجعيتها الدينيـة النصية، مـوحدة عصية على الاختلاف.

ولقـد كان لهـذا التعارض الفكـري بين الخطـابين ـ داخـل نفس الاشكالية (اشكالية النهضة) ـ ترجمة سياسية، أو بالأحرى تعبير في حقل الفكر السياسي. ذلك أن الفكر السياسي العربي تداول، في الواقع ومنـذ نشأتـه قبل قـرن ويزيـد، قضيتـين مـركـزيتـين: الاستبـداد والاستعمـار. فـالـذين انطلقـوا، من مثقفي النهضـة، من قضيـة

الاستبداد يحللونها ويقدمون أفكاراً ومبادىء حديثة ـ سياسية ـ للتحرر منه، وجدوا أنفسهم ـ موضوعياً ـ يتداولون مفاهيم الحرية والوطن والأمة والشورى والدستور الخ...، أي كل المفاهيم التي يقدمها الفكر السياسي الأوروبي الحديث، وتسمح بتوصيف المجتمع الليبرالي والنظام السياسي الليبرالي كما أرست أسسهما المادية الثورة الفرنسية الكبرى. أما الذين اهتموا منهم بالخوض في قضية الاستعمار وضغطه على الكيان الإسلامي، فقد لجأ معظمهم إلى مفاهيم كالعصبية والوحدة يلتمس منها ما يؤكد هويته في وجه المصادرة والهضم، رافضاً الإذعان لنظام «الآخر» الفكري، ورافضاً القبول بمسلمة الانقطاع التاريخي (العربي ـ الإسلامي)، معيداً التأكيد على بعد الاستمراري والتواصل فيه.

ولأن حديث الأولين في الاستبداد كان يأخذهم ـ حكماً ـ إلى بناء موقف سلبي صريح من نظام السلطنة العثماني، وإلى توق حاد إلى تجاوزه إما بالاصلاحات وتقييد السلطة بالدستور، أو بالانفصال عن الرابطة وتأسيس كيان قومي جديد...، فلم يكونوا معنيين ـ في تفكيرهم وممارستهم ـ بموضوع الاستعمار أو أخطاره الممكنة. بل إن كثيراً منهم إنساق إلى التفكير والجهر بأنه ضرورة حضارية في مسار التاريخ العربي المعاصر، ليس فقط لأنه يُحدث خللاً في نظام التوازنات الذي يحكم الامبراطورية العثمانية من الداخل؛ أو لأنه يُحدث حركة تفكيك لنزوعها الادماجي المركزي، ومن ثم يفتح الباب أمام فرز داخلي فيها، ذي طبيعة سياسية وفكرية، على قواعد معاكسة لما أرسته هي من مبادىء ونظم...؛ بل أيضاً لأنه يحمل رياح الانقلاب العاصف في ذلك التاريخ، ويمارس ـ بحداثته السياسية والاقتصادية والفكرية التي يحمل ـ وظيفة المهماز للوعي العربي، دافعاً إياه إلى مغادرة مكانه في الزمن الراكد، البطيء والدائري. وهذا ما يفسّر اجماع ممثلي الفكرة الليبرالية العربية على التأريخ

للنهضة بالحملة البونابارتية على مصر وما أفرزتـه ـ هذه ـ من نتـائج اعتبرت، في تقديرهم، ايجابية بالكامل، ومتنـاسبة والتقـدم (التمدن) الـذي عليهم أن يلجوا عـالمـه. وإذا كـان بعضهم (فـرح انطـون أو سلامة مـوسى) لم يشرط حداثـة العرب بـالاستعمار، أو لم ينظـر إلى حملـة نابليـون إلا كحـدث تـاريخي رمـزي لصـدام الشرق والغـرب (الطهطـاوي)، فإن مفكـرين آخرين لم يخفـوا شعورهم الحـاد بـأن اقتـران التمدن والحـداثة بـالظاهـرة الاستعمـاريـة اقتـران طبيعي وضروري، كما لم يخفوا زهوهم بحملة بـونابـرت على مصر التي ذهب طه حسين ـ مثلاً ـ إلى حد وصفها بأنها «مباركة»[26].

لـم ينظـر مـعظـم الليبـراليـون الـعـرب، إذن، إلى الظـاهـرة الاستعمارية ـ كتحـدٍ أولاً ثم كواقـع ثانيـاً ـ بصفتها مـوضوعـاً ذا أولوية حاسمة للتفكـير. لذلـك تعايش الـوعي الليبرالي معهـا محاولاً استثمار بعض نتائجها السياسية والفكريـة على الـوضع العثمـاني. ومن هنا نظرته المطمئنة إلى الاصلاحات التي أجبرت الدولة العثمانية على سنها تحت وطأة الضغط الأوروبي الاستعماري، وترداده المكرور للمبـادىء «التنـويـريـة» التي رفعتهـا الحملـة الأوروبيـة الفكـريـة لـ «الـدفـاع» عن أقليـات المشرق، وعلمنـة الـدولـة وفـك ارتبـاطهـا بالإسلام، ودفع المعارضة اللامركزية والأقلوية لرفع شعارات القومية العربية[27] ضد إطار الرابطة العثمـانية. وعـلى كل حـال، كان الفكـر الليبرالي العربي مشغولاً بالدفاع عن مبادىء الحرية ضد الاستبداد،

(26) «مستقبـل الثقافـة في مصر». المجموعـة الكاملـة. دار الكتاب اللبنـاني. بـيروت. المجلـد التاسع. ص 47.

(27) لم ينتبه الوعي الليبـرالي العربي إلى زيف الادعـاءات القوميـة التي حملتها أوروبـا إلى أبنـاء المشرق، ولا إلى أهدافهـا التقسيمية. ففيمـا دفعت بها في سـوريـا (وجبـل لبنـان أسـاسـاً) وروّجتهـا في أوساط الأقليـات لتوليـد النزعـات الانفصاليـة، قاومتهـا في مصر بالتدخـل العسكري العنيف والحـاسم حين حملهـا ـ فكرة ومشروعـاً سياسيـاً جنينيـاً ـ محمد علي وابراهيم باشا.

والعقل والعلم ضد الدين، والدولة الوطنية ضد السلطنة، متقاطعاً - وعى ذلك أم لم يعه - مع بعض أهداف الأجنبي في تلك الفترة: تفكيك الذاتية.

وعلى العكس من هؤلاء، كان حديث المثقفين الإسلاميين (الأصاليين) في موضوع الخطر الاستعماري يأخذهم - في الأغلب الأعم - إلى موقف غض الطرف عن مساوىء السلطنة، وما يرتبط بنظامها السياسي من مشكلات تتعلق بتقنيات الحكم وبعلاقات القوميات في ما بينها، أو تتعلق بالمبادىء والأطر التي تنظم ممارسات السلطة فيها، والتي لخصتها - إجمالاً - عبارة الاستبداد. وعلى الرغم من أن كثيراً منهم تحوَّل إلى موقع النقد الصريح للسلطنة وللاستبداد (الأفغاني بصورة خاصة)، إلا أن هذا التحوّل كان محكوماً، في الحقيقة، بفشل رهاناتهم[26] على اصلاح موقفها من قضايا عديدة (الوحدة الإسلامية، اصلاح شؤون الولايات وتمتيعها باللامركزية...)، ولم يكن ليعني تغييراً فعلياً في استراتيجية خطابهم كخطاب دعوة إلى مقاومة الأجنبي، إلى إعادة ربط الصلة بإسلام نموذجي هو السبيل إلى تحقيق الذاتية الايجابية القادرة على المشاركة بفعالية في صنع مصيرها الحضاري المعاصر وتقريره. لم يكن الخطاب الإسلامي السلفي - إذن .. معنياً بمشكلة السلطة (بصورة رئيسية) كما هو الحال بالنسبة إلى الخطاب الليبرالي، بل كان معنياً - خصوصاً - بمشكلة الكيان الاجتماعي والسياسي. ولم يكن انعطافه نحو قضية الهوية إلا الممر الفكري الاجباري لتعبئة المجتمع والنخبة المثقفة لمواجهة أخطار الأجنبي.

خطاب المثقف الليبرالي خطاب نضال داخلي، اجتماعي - سياسي، في سبيل تحصيل الحرية وضد استبداد السلطان. أما خطاب المثقف

---

(28) عالجنا ذلك في مقال لنا حول «العصبية في فكر جمال الدين الافغاني». منبر الحوار، العدد 10، صيف 1988، ص ص 44 - 59.

السلفي فهو خطاب نضال خارجي وطني في سبيل تحصيل استقلال الأرض والإرادة الوطنية ضد احتلال المستعمر(*). المثقف السوري ـ اللبناني الذي التزم الخيار الغربي ـ أكثر من المثقف المصري[29] ـ بهدف مقاومة الاستبداد العثماني، سيكون أكثر مهادنة للأجنبي. أما المثقف المصري، المتعلق أكثر بسلفه الفكري من المثقف السوري ـ اللبناني، حفاظاً على لحمة الفكر والمجتمع في وجه الخارج، فقد بدا أكثر مهادنة للسلطان العثماني وأكثر تعايشاً معه. وهو أمر ينطبق أيضاً على الزعامات السياسية[30]. تعايش الأول مع الأجنبي سيكون الأرضية ـ التاريخية والنفسية ـ لمزيد من الألفة مع المنظومة الفكرية الأوروبية. بينما سيكون تعايش الثاني مع السلطان مدخلاً لمزيد من التوغل في الموروث الثقافي. وفي الحالتين معاً، ستزيد السياسة من تحسين شروط المصالحة بين المثقف والمنظومة التي ينهل منها.

هل معنى هذا أن التعارض في الميل نحو المنظومات المختلفة هو تعبير عن علاقة طلاق بين النموذجين الثقافيين العربيين؟

ليس هذا صحيحاً لسببين على الأقل: أولهما أن الإشكالية ـ كما سلفت الاشارة إلى ذلك ـ واحدة لديهما معاً. وهي إشكالية صاغها «الآخر» بهذا الشكل أو ذاك، ورسم إطار تناولها للفكر العربي

(*) ليست هذه معادلة قارة، بل وجد هناك في التاريخ العربي المعاصر خطاب ليبرالي وطني كما وجد أيضاً خطاب سلفي مهادن للأجنبي.

(29) Mohammed Arkoun: «La pensée arabe». Presses universitaires de France. 1979. p. 101.

(30) قارن ذلك مع عبد الله العروي في كتابه «مفهوم الدولة» مرجع مذكور. خاصة في هذا النص الذي يقول فيه «ومن المعلوم أن الحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الادارية والاقتصادية بقدر ما رأت فيها سلطة الأجنبي المتسلط. صحيح أن بعض الزعماء في الشام تحالفوا مع الغرب ضد السلطان العثماني، وأن بعضهم الآخر في مصر تحالف مع الثاني ضد الأول حسب ما كانت تقتضيه الظروف والأحوال، لكن السلوك الغالب في البلاد العربية التي مرّت بتجربة اصلاحية عميقة كان يتميز بكثير من الحذر تجاه الادارة الجديدة لأنها كانت افرنجية أو متفرنجة أي مفصولة عن عادات الأهالي». ص 138، 139.

المعاصر[31]. وثانيهما أن التعبير عنها لم يكن واحداً، بل كان مختلفاً، وغالباً ما أنتج لغتين وصيغتين: تقليدية وعصرية، لأسباب اجتماعية ـ ثقافية تتعلق بطبيعة التكوين الثقافي للنخب الفكرية. تظل الإشكالية هي هي، إشكالية نهضة والتماس السبل إلى الاصلاح، فيما يتعدد الرهان الايديولوجي على المنظومات الفكرية التي نُظِرَ إليها من قبل هذا الفريق أو ذاك بوصفها مصدر اشتقاق المعارف والحلول للمشكلات المطروحة.

ماذا يعني أن تقوم في الفكر العربي وتتحكم به إشكالية محددة هي إشكالية النهضة: إشكالية الأنا والآخر، الذات والتاريخ؟

إنه يعني أمراً جوهرياً هو حدوث انقطاع تام في مسار المدنية العربية الإسلامية التي ما عاد بإمكانها ـ منذ مطلع القرن الماضي ـ أن تستأنف مسيرتها دون إعادة النظر في طبيعة حركتها التاريخية، بل وفي النظم التي تحكم تلك الحركة. والشيء نفسه يقال عن الفكر: هذا الذي تخلّى عن سيره الطبيعي وفق انتظامه التقليدي الموروث ليدخل عناصر وتركيبات جديدة في حركته. ولا يتعلق الأمر في هذا الانقطاع الفكري ببروز المثقف الليبرالي العصري العربي كشاهد على نجاح الجراحة الأوروبية للجسم الإسلامي (والعربي) فحسب، بل أيضاً في جنوح المثقف الإسلامي إلى استعارة العديد من عناصر المنظومة الفكرية الأوروبية لأسباب سنتطرق لها في ما بعد. إن في هذا اللقاء ـ المتفاوت ـ بين المثقفَيْن ـ حول الصلاحية المعرفية، الكلية أو الجزئية، للمنظومة الفكرية الغربية، ما يفيد بأن ثمة انقطاعاً فعلياً (حتى ولو تم رفض التسليم به من قبل العديد من المثقفين المناضلين ضد الحملة الأوروبية) بين الفكر العربي قبل القرن التاسع عشر

---

(31) يقول العروي في هذا الصدد: «إن الآخر هو الذي يطرح دائماً المسألة، ويحدد اطار البحث، والفكر العربي المعاصر يحاول في هذا الإطار ايجاد الاجابات».

L'idéologie arabe... p 33; Mohammed Arkoun: «La pensée arabe» p. 98.

والفكر العربي بعد هذا التاريخ. وهو الانقطاع الذي جاء بنتيجة التدخل الأجنبي السياسي ـ والفكري خاصة ـ في المجتمع العربي الإسلامي.

ولكي نُخرج حديثنا من التقرير إلى التحليل، لا يكفي أن نقول بأن «صدمة الحداثة» ـ التي أحدثها الغرب ـ أنتجت لحظتين فكريتين في الوعي العربي: وعي النخبة المثقفة، هما لحظة التماهي مع «الآخر» والانصهار في ثقافته، ولحظة النكوص إلى تاريخ رمزي. بل ينبغي أن نتساءل عن دلالات ومعاني ذلك كله، ونحاول تحليل العلاقة بين اللحظتين أو استكشاف الأرضية الايديولوجية المشتركة بينهما. فهل هناك معنى مشترك يقوم خلف اللحظتين الفكريتين؟

لا يمكن، أولاً، إلا التأكيد على أن جنوح كل من الموقفين إلى مرجع أو آخر لا يعكس إلا واقعاً موضوعياً هو ما يمكن أن نسميه بواقع اختلال أو **افتقاد التوازن** بين المدنيتين. لكن ما يعنينا في هذا الاختلال هو أنه سيعاش في أشكال مختلفة عند المثقف العربي: إما في شكل رفض صريح له (كما في حالة السلفي)، أو في شكل رفض مستتر (كما في حالة الليبرالي). لن يقبل السلفي بهذا الواقع المستجدّ (واقع اختلال التوازن) لأن ثمنه الأول سيكون مركزية الإسلام ومدنيته وهوية الجماعة المنتسبة إليه. لذلك لن يبدو نكوصه إلى ذلك التاريخ الرمزي إلّا شكلاً من أشكال المقاومة لجرّافة الغرب الزاحفة. إن مدنية السلفي ونظامه المعياري يهتزان أمام اكتساح المدنية الأوروبية، ولن تبقى له من سلطة حاضرة، فكرية وسياسية، ليواجه سلطة أوروبا إلا العودة إلى سلطة الماضي: إلى الإسلام، منظوراً إليه ـ طبعاً ـ من وجهة نظر حاجات الظرفية السياسية والفكرية الجارية. أما الليبرالي، فلم تكن مظاهر التماهي والتحلل والانصهار، وتقليد الغير والتشبه بالغالب، التي طبعت ـ جميعها ـ سلوكه، لِتُعبّر عن انبهار ولا عن إذعان مطلق لنظامه الفكري؛ إذعان مؤسَّس على

اختيار طوعي وعلى وعي مسبق بحدود العلاقة بين الأنا والآخر؛ بل إن هذه ستكون هي الأخرى شكلاً من أشكال ردّ الفعل على انهيار التوازن ذاك بين المدينتين، وتعبيراً عن **مقاومة تقمصية** ضد الاستسلام لشعور الهزيمة التاريخية. ولعلّ ذلك هو ما يفسّر إبراز النهضويين الليبراليين العرب لموضوعات فكرية ليبرالية غربية معينة غالباً ما كانت تستدعيه (= الإبراز) حاجة ظرفية ضاغطة، والصمت عن موضوعات أخرى من شأن إبرازها أن يصطدم بحاجتهم تلك[32]. واختصاراً، فقد أنتجت لنا مقاومة ذلك الاختلال في التوازن بين المدينتين مظهرين أساسيين: مظهر مقاطعة سلفية لـ «الآخر» أرادت نفسها كلية فكانت جزئية (كما سنرى). وتماهياً مع «الآخر» توخّى لنفسه الشعور بالقوة والنّدية والخروج من دائرة الاختلال، دائرة الدونية.

هذه كانت، باختصار، أسس الخطاب النهضوي النظرية والايديولوجية، وأسباب انقسامه إلى صيغتين من التعبير الفكري. واستكمالاً لهذا التشخيص، نتساءل - في ما يلي - عن عناصر التماسك أو التعارض في الوعي الليبرالي العربي كما في الوعي السلفي العربي، في محاولة للتعرف على طبيعة الخطاب النهضوي وحدوده.

تناقضات الخطاب النهضوي:

أول ما يسترعي انتباه الباحث المتفحص للمتن النهضوي هو جملة المفارقات التي تؤسس ذلك الخطاب في صيغتيه الايديولوجيتين معاً، وتعطيه عناصر تحديده، إلى الدرجة التي يبدو فيها كما لو أن هذه المفارقات تكفي لوحدها كي تعدم حجية الخطاب الذي يحملها

---

(32) يراجع العروي في: «مفهوم الحرية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1981، ص 59.

وتطيــح بمصـــداقيتـــه، من حيث هي تكشف عـن عقم مقــدمــاتــه وموضوعاته المركزية، أو هي على الأقل تكشف بما لا مـزيد عليـه من الوضوح عن طبيعته الايديولوجية السجاليـة. نتلمس هذه المفـارقات والتنـاقضـات ـ عـلى صعيـد الصيغتــين النهضـويتــين الليبـراليــة والسلفية ـ في جملة من المظاهر والعناصر:

على صعيد الصيغة الفكرية الليبراليـة النهضويـة تبدو المفـارقات هذه أكثر ضخامة وأدعى إلى التســاؤل. من معالم ذلـك تلك المطـابقة التي ما فتىء المثقفون النهضويون الليبراليون (خصوصاً في الشــام) يقيمونها بين نظام السلطنة وبين الإسلام. فالمـوقف السياسي السلبي من العثمــانيين: مـوقف المعارضـة من نظامهم السيـاسي ومن شرعية حكمهم، عاشوه ـ ايديولوجياً وفكـرياً ـ كمـوقف سلبي من الإسلام. هكـذا أصبـح الإسـلام، بمـوجب هـذه المـاهـاة، يعني الاستبـداد والانحطاط. وهكذا جـرت عملية خلط غـير شرعية تمـاماً بـين المعتقد والحضارة والثقافـة وبين السيـاسة التي كـان من البيّن أنهـا نشأت وتطورت ـ منذ أزمـة الخلافـة الإسلاميـة ـ خارج قـواعد الإسـلام، واتخذت منحى دهرياً صريحاً. وكما كانت هذه الرؤية الايديـولوجيـة المسبقة كفيلة بإنتاج موقف عدمي من التراث[33].العربي ـ الإسلامي، وكفيلـة بأن تعـوق أي إمكانيـة لتناول (ليبـرالي) جـاد ومـوضـوعي القضايا والاشكـالات التي يطرحهـا...، فقد كـانت أيضاً كـافية لان تطيـح بأي حـوار جدي ممكن بـين هذا الليبـرالي ومعـاصره: المثقف السلفي(*)، وأن تجعـل الاتهام والانكـار العلاقـة الوحيـدة المفتوحـة بينهما.

---

(33) كما نجد ذلك بوضوح عند سلامة موسى الذي ذهب به موقف الرفض السلبي إلى درجة الدعوة إلى الاستغناء عن الكتابة بالحروف العربية.

(*) في بعض الفتـرات ـ وعلى قصرهـا وقلّتها ـ كـان مثل هـذا الحوار الجـدي ممكناً. ولعـل السجال الذي دار بين محمد عبده وفرح انطون خير دليل على ذلك.

وكما سقط الليبرالي في لعبة المماثلة بين الإسلام والدولة العثمانية، سقط أيضاً في المماثلة بين الإسلام والكنيسة. وكانت المماثلة هذه واحداً من عناصر موقفه السلبي من الإسلام. وهكذا فقد كان صراع الأنوار والكنيسة، العقل واللاهوت الذي شهدته أوروبا في فجر نهضتها، الخلفية المرجعية - الفكرية والتاريخية - لهجوم المثقف الليبرالي العربي (فرح انطون، شبلي شميل، سلامة موسى) على الإسلام. فيما كان يبدو له تحالف السلفية والسلطنة، الفقه والسلطان، ودفاع الآستانة عن الإسلام...، الامتداد الطبيعي والتجربة المتكررة لتحالف الاقطاع والتملكية والكنيسة! ومما يدعو إلى مزيد من الغرابة في هذه المفارقة هو كونها تعايشت - في الآن نفسه - مع شعور غامض لدى المثقف الليبرالي العلماني (خصوصاً ذي الانتماء المسيحي) بوجود لون ما من ألوان التواصل بين الفكر الليبرالي وبين المسيحية، بين أوروبا الحديثة وبين ماضيها المسيحي، وللدقة بين أوروبا العقلانية الليبرالية العلمانية وبين أوروبا الاصلاح الديني: أوروبا المسيحية المتحررة من سلطة الاكليروس. إن أكبر مظهر لهذا الشعور الغامض الذي كان يكتنف فكر الليبرالي العربي هو مصادقته التامة على ايديولوجيا (ودعوى) «التسامح» التي أطلقتها أوروبا في وجه السلطنة «دفاعاً» منها عن حقوق الأقليات الدينية التي ما عاد يُنظر إلى «نظام الملل» العثماني على أنه إطار مقبول لتحقيقها. في مقابل ذلك كان ينمو ويتضخم شعور هذا الليبرالي باستحالة انجاب الإسلام لوعي ليبرالي عصري مطابق للحاجات الموضوعية.

وإلى ذلك كله نستطيع أن نضيف إلى سجل مفارقات النهضويين الليبراليين مفارقة أخرى، وتتعلق بفهمهم لمسألة التقدم بصفتها المسألة المركزية آنئذ (وكان يعبَّر عنها اصطلاحاً إما بالتمدن [الطهطاوي] أو الترقي [الكواكبي]). وتتجلى المفارقة هنا في أن هذا

المفهوم لم يعد أداة لتحليل حالـة تاريخيـة عامـة، بل لم تعـد قضية التقدم يُنظر إليها كمسألة تاريخية أو كحاجة تاريخية تمليها أوضاع العالم العربي والإسلامي ونتائج صدامـه بأوروبـا؛ بل تحـوّل التقدم إلى قيمة من القيم الاجتماعية[34] تُطلب في حد ذاتهـا، وبصرف النظر عن العوامل الموضوعية التي قد تمليهـا أو تلغي الحاجـة إليها. وإذا كان من نتائج ذلك أنه غَدَا (= التقدم] رأسمالاً ايديولوجياً للتـوظيف في السلّم الاجتمـاعي والفكري في المجتمـع الحديث، ومـادة لتعـزيـز وتنمية الموقع الفردي والجماعي في الساحة الاجتماعيـة (السياسيـة والثقافية)، فقـد بات معنـاه يحمل ـ بـالتالي ـ شحنـة ميتافيـزيقية، تجعله مغلقاً على نفسه ومفارقاً للتـاريخ، بحيث يصـير مبدأ قيـامه في عناصره النظرية التي يتكون منها وتحدده ـ هي ـ ماهوياً!

أما على صعيد الصيغة الفكرية النهضـوية السلفيـة، فنعثر عـلى هذه المفارقات في موقفـين اثنين: في مـوقفهم من الاستعمار الأوروبي، وفي رؤيتهم لعلاقة الإسلام بالمبادىء الليبرالية المعاصرة:

إن المـوقف السيـاسي السلبي الـذي عـاشـه المثقف الإسـلامي (السلفي) من الاستعمـار، عاشـه أيضاً فكـرياً من الفكـر الغـربي. أصبح رفض المنظومة الفكرية الغربيـة ومبادئـها التنويـرية يـرادف رفض الاستعمار، هذا الذي أدخل تلـك المنظومـة إلى بلاد المسلمـين للاجهاز على دينهم وثقافتهم ولغتهم كما ظل السلفي يـردّد. أصبحت السياسة ـ في هـذا الموقف ـ تطـابق الفكر، ولم يعـد المثقف المغلوب قـادراً على أن يـرى في الانفتاح الثقـافي إلا شكلاً لاستبـاحة الـذات والهوية الثقافية والحضارية، واعترافاً لـ «الآخر» بكونية ثقافتـه، مع ما في ذلك من أسباب إضعاف للمقـاومة الثقـافية والسيـاسية لتسلط الأجنبي.

---

(34) برهان غليون: «اغتيال العقل» دار التنوير. بيروت. الطبعة الأولى. 1985. ص 43.

ولمـا كـان المثقف السلفي يـعـرف أن «للضرورة أحكـامـاً» وأن «الضرورات تبيـح المحظورات»، لم يتخلف عن الإقبـال على منظـومـة الليبرالي ـ حين دعته الظروف إلى ذلك ـ ناهـلاً منها مـا يحتاجـه من مواد للإجابة على مسائل عصره. ومع ذلك، فلا تتعارض هذه الـواقعة مـع التحليـل السـابق، بـل هي تعـززه. ذلـك أن لجـوء السلفي إلى المنظومة الليبرالية كان يعني أمرين: أولهمـا أنه لجـوء محكوم بشرط موضوعي خارجي: بظرفية سياسية هي **ظرفيـة الضغط** أو الاحتلال الاستعماري. وبيّن أن السلفي لم يُقبل على الأخـذ من تلك المنظـومة بصورة حرّة وطوعية، ولم يقبلهـا لأسباب محض معـرفية، بـل هو لم يتعرّف عليها ـ أصلاً ـ بمعزل عن الحملة الاستعماريـة[35]. لذلـك لم يكن تعامله معهـا إلا من قبيل تعـايش النفس القاهـر مع الضرورات وأحكامها. وثانيهما أنـه لم يكن يفهم دائماً لجـوءه إلى تلك المنظـومة على أنه لجوء إلى فكر «الآخـر»، بل عـلى أنه لجـوء إلى أفكار أخـذتها أوروبا من الإسلام، وهي ـ لهذا السبب ـ أفكار إسلامية صرف، على الأقل من حيث مصادرها. لذلـك، وسواء تعلق الأمـر بشعور السلفي بأن بعض الأفكار الليبرالية ذا مصادر اسلاميـة (مما يعني أن هـذه الأفكار ـ في النهاية ـ غير أوروبيـة)، أو بإدراكـه لظروف ومـلابسات إقباله على الفكر الأوروبي...، لم يكن المثقف السلفي قـادراً على فـك الارتباط ـ في ذهنه ـ بين الاستعمار والفكر الغربي، وظل يقيم علاقـة تماهي بينهما بحيث جعلته يسقط في تناقضات لا حصر لها.

ومن مفارقات خطاب السلفي ـ المرتبطة بما قلناه سابقـاً ـ شعوره بوجود نوع من التواصل الخفي بين الإسلام وبين الفكر الديمقراطي الليبرالي. وربما كان هذا الشعور هو الأسـاس ـ النفسي على الأقـل ـ للبحث عن مقابلات مفهومية للمنظومة الليبرالية **كالشورى** مثلاً كلما تعلق الأمر بقواعد النظام السياسي الحديث. وهـو شعور يتـأكد ـ في

---

(35) انظر: علي أومليل «الاصلاحية العربية...» مرجع مذكور سابقاً الفصل الثالث.

المتن النهضوي السلفي ـ بالإشارات المتكررة إلى بعض رموز التاريخ وأحداثه، كحدث بيعة السقيفة وبعض شذرات عن حكم الخليفة عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز. والمفارقة تتجلى هنا في أنه بينما يتشدد المثقف السلفي في انغلاقه على النص المقدس وعلى التجربة الإسلامية في صدرها الأول، راكناً إلى مرجعيتها المطلقة، رافضاً الخروج منها إلى التاريخ...، يُمْعِن ـ بالمقابل ـ في البحث عما عساه أن يثبت حجية تلك التجربة، وتلك المرجعية، وصالحيتها للعصر. ولما كان مركز القوة ـ الفكرية ـ يعود إلى الأفكار الليبرالية الغربية، بل ولما كان لهذه الأفكار الإغراء الكثير (الصريح أو الخفي)، لم يكن ثمة بدٌّ من «رد الفرع إلى الأصل»، والبحث لها عن جذورها خارج البلاد وخارج الفضاء اللذين أنجبا الاستعمار: أي البحث لها عن مصادرها الإسلامية، والاستنتاج ـ من ثمة ـ أن الإسلام لم ينقطع في حركته التاريخية عن نظامه الأصل، وأنه ما يزال متواصلاً ممتداً في الزمان الموضوعي كما في الزمان النفسي: الفردي والجماعي.

حدود الخطاب النهضوي:

من مفارقات وتناقضات هذا الخطاب نستطيع أن نستنتج حدوده. وقد تكون الحاجة هنا ماسة للإشارة إلى أنه إذا كنا نتحدث ـ في الفقرات السابقة ـ عن هذا الخطاب وهو في حالة وهم، أي كخطاب **ايديولوجي** يخفي الحقيقة. وقد يعيش على الحقيقة الزائفة؛ فإننا سنتناوله هنا من وجهة نظر **قيمة المعرفة** التي كان ينتج، ومن وجهة نظر علاقة أوهامه بالحقائق الفكرية كما نتمثلها الآن. إننا سنخرج ـ إذن ـ بالحديث من التشخيص والتحليل الداخلي إلى الربط بين النص النهضوي ـ في صيغتيه معاً: السلفية والليبرالية ـ وبين شروطه، إلى النقد الايديولوجى وإلى اجتماعيات المعرفة.

ترتسم حدود ذلك الخطاب في مستويات وأشكال عديدة: منها على

الخصوص ما له علاقة بالمحتوى المعرفي لـه (للخطاب) كمـا في حالـة الليبرالي. ومنها ما له علاقة بمدى تواصله مع ماضيه الايـديولـوجي كما في حالة السلفي.

إن المتأمل في الكتابة الليبرالية العربية لا محـالة سيكتشف أنهـا كتابة مرتبكة غير واضحة المعالم، غير متماسكة في نظـامها الـداخلي، فضـلاً عن فقرهـا المعرفي إذا مـا قيست بمقدمـاتهـا الادعـائيـة أو بالمنظومة الفكرية التي كانت تعقـد عليها الـرهان. إنهـا كتابـة تظل، فضلاً عن كونهـا غير منسجمـة الكيان النظـري والأطر المـرجعية[36] المعتمدة، محكومة بالتناقض وهي تستند إلى النظام الفكري الليبـرالي الغربي الذي عـرف حلقات من التطـور متعددة ومتبـاينة. فـالمثقفون الليبراليون العرب لم يتعرفوا ـ في نهاية القرن المـاضي ـ على ليبـرالية واحـدة ذات ملامـح متميزة تعكس مـلامح عصرهـا، وتخلق بـالتـالي التجـانس في وعيهم...؛ بـل هم «تعـرفـوا عـلى ليبـراليـة ورثت روح الفلسفـة الغربيـة الحديثـة وروح الثورة الفـرنسية وروح الـردة على الثـورة وروح النخبويـة المعاديـة للديمقـراطيـة والاشتـراكيـة. انهم واجهوا منظومة مليئة بـالعناصر المتنـاقضة». هـل كان بـإمكانهم أن يتعرفوا عليها بطريقة أخرى أفضل، غير هذه الطريقـة؟ لا، بل «كـان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقـاها نحن الآن بعـد أن مرَّ قرن على فحصها وتشريحها»[37].

سيكـون لهذا التـركيب المتنافـر لعناصر الليبـرالية العـربية ـ ولا شـك ـ أثر فكـري كبير في تكـريس طبيعتها الانتقـائية والتجـزيئية،

---

(36) «... إن تلك الحركات [يقصد الاصلاحية] تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية إسلامية بدون اهتمام بالتماسـك الفكري والتنـاسق المنطقي. تستعيد تحليـلات ليبرالية غربية وتزكيها بأخرى فقهيـة سنية وأخـرى كلاميـة اعتزاليـة وأخرى فلسفيـة إشراقية» عبد الله العروي: «مفهوم الحرية». ص 36.

(37) العروي. مرجع مذكور سابقاً ص 42.

كممارسة فكرية في الفضاء الثقافي العربي المعاصر، وأثر سياسي كبير في توليد نزوعات ليبرالية هشة ومتناقضة في التجربة السياسية العربية[38]. إما متعايشة مع نقيض الليبرالية تعايش تركيب، أو مفتوحة على كل تعبيرات الليبرالية. غير أن المسألة الأساسية في ما يعنينا هنا ليست ضعف الخطاب النهضوي الليبرالي أو فقره المعرفي، وهو الأمر المؤكد، الذي يكشف أيضاً عن حدود ذلك الخطاب؛ بل هي أن هذا الفقر في المحتوى المعرفي لا يغيّر شيئاً من طبيعة وظيفته الاصلاحية ودوره في زخم الحركات الاصلاحية العربية ببعض أسباب تطورها وانفتاحها. مما يسمح لنا بأن نقول مع العروي بأن قيمة الحركة الفكرية النهضوية «تكمن في فعاليتها الاصلاحية لا في عمقها الفكري»[39]. ومما يعزز هذا الاستنتاج أو هذا الحكم النظرُ إلى المتن النهضوي في سياق شروطه التاريخية وفي اطار القانونية العامة التي تحكمت فيه وفي انتاج الأفكار ونعني بها **رد الفعل** كما سنحلل ذلك لاحقاً.

حدود الخطاب النهضوي الليبرالي - إذن - ترسمها العلاقة التي كان يفتحها مع الثقافة الغربية المعاصرة، ونعني بها: **التأويل**، تأويل المعطيات النظرية والمفهومية لتلك الثقافة ومحاولة تبيئتها في الكيان الفكري العربي[40]. ولقد كان هذا التأويل محكوماً بأن ينشأ عن حاجة سياسية واجتماعية داخلية، مما فرض عليه أن يتخذ هذه مرجعاً وهدفاً، وهو ما رتّب بالتالي طبيعته الايديولوجية و «عمقه»

---

(38) لا شك أن مثل هذا الاستنتاج تعززه العلاقة بين فكر لطفي السيد مثلاً وحزب «الأحرار الدستوريين» في مصر، والعلاقة بين فكر محمد حسن الوزاني وحزب الشورى والاستقلال في المغرب. انظر لهذا الأخير خاصة كتابه «الإسلام والدولة أو حقيقة الحكم في الإسلام» (الذي كتبه خلال منفاه الذي قضاه بين منتصف الثلاثينات ومنتصف الأربعينات). مؤسسة حسن الوزاني. فاس. المغرب. الطبعة الأولى 1987.

(39) العروي. مفهوم الحرية. ص 36.

(40) لمزيد من التفصيل يراجع كمال عبد اللطيف: «التأويل والمفارقة» المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1987. خاصة الفصل الأول.

المعرفي لدى العديد من الدارسين، بل وانشداده العضوي إلى المسألة السياسية بدرجة أساسية.

أما المتأمل في الكتابة السلفية العربية، فلا محالة سينطرح لديه السؤال حول حدود انكفاء النظام الفكري للمثقف السلفي إلى الموروث الثقافي والنظري الإسلامي، وحدود مقاطعته للنظام الفكري الأوروبي القائم. وسيقف لا محالة على بعض العناصر والمعطيات الدالة على أزمة ما في ذلك الانكفاء، وعلى انتعاش ما (خفيّ في الغالب) للتواصل مع الثقافة الغربية. حقاً، لا مراء في أن السلفي عبَّر ـ فكرياً ـ عن أقصى حدود الممانعة النظرية الرافضة للاعتراف بانتصار فكرة الأجنبي عن العالم وأرجحيتها العلمية، وذلك من خلال انكفائه إلى المدونة الإسلامية. غير أن تلك الممانعة وهذا الانكفاء لم يستمرا طويلاً في الزمان. إذ سرعان ما سينفتح خطاب السلفي لاختراقات فكرية معاصرة، لتتعدل لهجته في الآخر؛ هذا الذي سيصبح متعدداً، مغادراً واحديته المطلقة. أي أن خطابه سيتوقف عن انتاج معاني ومشاعر العداء لثقافة «الآخر»، وسيتوقف عن التمترس في الذات، ليمارس لوناً من ألوان الانفتاح على العصر. هذا الذي لن يكون في حقيقته الفعلية (لا اللغوية) سوى الانتساب الرسمي للإشكالية التي حدّد «الآخر» عناصرها وفرض التفكير من داخلها، وبأدوات نظرية جديدة هي أدوات الفكر الأوروبي المعاصر.

لن نعدم أمثلة على ذلك؛ إن مفاهيم الشورى والأمة والوطن والدستور وغير ذلك من المفاهيم التي تزخر بها الكتابة السلفية هي مفاهيم تنتمي إلى الفكر السياسي الأوروبي الحديث رغم ورودها في اللسان العربي. ذلك أن وجودها (أو وجود بعضها) في الثقافة الإسلامية لا يعني أنها تحمل المعاني عينها التي لها في الثقافة المعاصرة، كما لا يخفي استمرارها على صعيد اللفظ انقطاعاً فيها على

صعيد الدلالة فرضه الانقطاع التاريخي العام (ومنه الفكري) الـذي حدث منذ قرنين.

ولعل تأثير الفكر الغربي الحديث في الكتـابة السلفيـة العربيـة لم ينحصر في نطاق الجهاز المفهومي فحسب، بل تعـدّى ذلك إلى صعيـد الرؤية العامة، وضمنها رؤية تاريخ الإسـلام وثقافتـه. فهنا نستطيـع أن نلحظ كيف أن «الآخر» لا يكتفي بأن يحقق ـ بفكـره ـ نجاحـه في تطبيع علاقة المغلوب بالنظام الفكـري للغالب، أو حمـل المغلوب عـلى استساغة القيم الثقافية الأوروبية، أو بناء نظرة ايجابية عن حضارة أوروبا وفكرها، بل يذهب أبعد من ذلك إلى فرض قراءة محددة لتاريخ الإسـلام والفكر الإسـلامي. ولن نجد أكثـر من **محمد عبـده** تمثيلاً لتلـك القراءة المستجيبـة للتأويـل الأوروبي للإسـلام. لقد كتب هـذا الشيخ **رسالة التوحيد**، مثلاً، تحت تأثير الـرؤية الاستشراقيـة التي هيمنت ـ في تلك الفترة ـ بمـوضوعـاتها ومخططـاتها (الجـديدة كـل الجدة على الوعي الإسلامي). ولم تكن نتيجة ذلك سوى دفاع الشيخ الإمام عن آراء المعتزلـة ضد الأشـاعرة، معـرّضاً مـركزه العلمي في الأزهـر (السني الأشعري) للخطـر، ومحدثـاً ما يشبـه الانقـلاب في القراءة الإسلامية السائدة لعلم الكلام. ويمكن الاستشهاد ـ في نفس الاتجاه ـ بغيره من المثقفـين (ومن تلامـذته عـلى الخصوص) الـذين أقـامـوا الـدليـل ـ في نصـوصهم ـ عـلى نجـاح خطـاب «الآخـر» الاستشراقي في أن يجتـذب إليـه أنصـاراً ومـدافعـين من المثقفـين المحليـين، وعلى نجـاحه في انجـاب وتكريس رؤيـة إسلاميـة عصريـة للإسلام(*) وقراءة جديـدة لتراثـه الفكري محكـومة بـالايديـولوجيـا الغـربية(**). وهـذا من أهم ما يفسّر لنـا لماذا كـان المثقف الاسلامي

(*) نجد أمثلة على هذه الرؤية في قـراءة مصطفى عبد الـرازق للفلسفة الإسـلامية، كمـا في قراءة علي عبد الرازق للمسألة السياسية في الإسلام.

(**) لا يعني ذلك أن المثقف السلفي لم يساجل المثقف الغربي من موقع الدفاع عن الإسلام، =

ينحو نحو تكريس صورة النظام والعقل والحرية والتسامح والديمقراطية عن الإسلام، معتبراً هذه القيم (وهي ليبرالية تماماً) المرجع الأعلى لكل نزعة إنسانية وخلاقة.

لم يكن الانكفاء السلفي إلى الأصل مطلقاً، ولم تكن مقاطعة النظام الفكري لـ «الآخر» تامة وشمولية لأسباب عديدة، منها أن الحاجات الموضوعية المستجدة (السياسية والاجتماعية والفكرية)، التي انعقدت جميعها على مطلب رئيسي هو **الاصلاح**، ما عاد من الممكن التماس الجواب عنها بالعودة إلى القواعد الفقهية التقليدية (النص، والاجتهاد على قاعدة النص)، أي ما عاد ممكناً انتاج حلول لها من داخل منظومة الإسلام كما كان عليه الحال زمن الغزالي[41] وابن تيمية، بل باتت الضرورة تدعو إلى الاطلالة على منظومات فكرية أخرى، خصوصاً حينما تتمتع هذه الأخيرة بامتياز **الغلبة** في إطار توازن قوى حضاري وفكري جديد. كما أن من هذه الأسباب طبيعة الفكر السلفي ذاته: إنه فكر يعلن إسلاميته وانتسابه الصريح إلى إسلام لم تطأ أرضه الفتنة والخلاف. غير أن تماهيه مع الإسلام الأصل لا يعدو أن يكون من باب الادعاء (الذي لا ينفصل بدوره عن بُعد التمني فيه). ذلك أنه (أي الفكر السلفي) ليس ـ في النهاية ـ أكثر من تأويل للإسلام. ولأنه كذلك (أي تأويل)، فهو حاصل بالضرورة في زمان وفي مكان معينين. وطبيعي أن يتأثر التأويل بفروض وحاجات العصر الذي يجري فيه، وطموحات وأهداف المؤوِّل وهذا يخرج الفكر ـ حكماً ـ من التناسل النصي ومن التناسخ الدلالي

= وهو ما نجده ماثلاً في الكتابة النهضوية، خصوصاً مع الافغاني وعبده. بل إن ذلك السجال نفسه تم تحت تأثير الأطروحات الاستشراقية الأوروبية واتجاهات حركتها الايديولوجية، أي تم من داخل تلك الأطروحات المعرفي ـ الاشكالي، وضد موقفها الايديولوجي العدائي للإسلام.

(41) انظر حول ذلك وحول معنى الاصلاح إسلامياً. علي أومليل: الاصلاحية العربية... ص 13 - 21.

(كما تتناسل الأرواح في الفكر القديم) إلى أحكام التاريخ وإلى شرطية الانتاج النظري.

ولعل الطريف في كل ما ذكرناه، والذي قد يكون من شأنه أن يزيد ايضاحاً لصورة الخطاب النهضوي في صيغتيه معاً ـ السلفية والليبرالية ـ هو أنه خطاب مارس عملية موازنة دقيقة في تعبئته لشروطه النظرية الذاتية وهو يقرأ موضوعاته. ذلك أنه حاول قراءة النظام الفكري السياسي الغربي من داخل الإسلام وعلى قاعدة مبادئه ونظمه، فيما هو قرأ الإسلام ـ تاريخاً وحضارة وفكراً ـ متسلحاً برؤية جديدة وبأدوات نظرية مستفادة من المنظومة الفكرية الغربية. ويمكن أن نصف هذه القراءة المزدوجة بأنها محاولة ايديولوجية، من الخطاب النهضوي، لتحقيق التوازن المفقود وإضفاء المعنى على الذات والموضوع، على الماضي والعصر.

نحو نقد حاسم للثنائية النهضوية:

لعل المسألة الأساسية التي كان ينزع هذا البحث إلى التأكيد عليها، صراحة أو ضمناً، هي واقع انشداد الخطاب النهضوي العربي إلى مرجعية مزدوجة ـ دون أن يفقد وحدته الإشكالية ـ في إنتاجه المعرفة بالعالم والأشياء. وليست تلك الثنائية القطبية في مرجعية الفكر العربي المعاصر إلا واحدة من أكبر أعطابه وعوائقه الابيستيمولوجية التي ينبغي نقدها بشدة، ليس لأنها ثنائية في حد ذاتها، ولكن لأنها ثنائية معيوشة بطريقة خاصة صراعية، تضادية، عقيمة غير منتجة في الفكر العربي. إن الصراع العنيف الذي ما فتىء الوعي العربي يعيشه منذ دخل الغرب مسرح تاريخنا بين أصالة ومعاصرة، هوية وتقدم، إسلام وحداثة....، والذي حوَّل هذا الوعي حقاً إلى وعي شقي، هو صراع من النوع غير المحفِّز على التنافس والإنتاج والاختلاف الايجابي، بل من النوع الذي يثبط النزوع إلى

البناء الخلاق، ومن النوع الذي يحكم على الوعي بالتمترس في سجن بديهياته، والمراوحة في المكان، وإعادة إنتاج أطر المعرفة عوض إنتاج المعرفة.

هل هذا حكم شامل يصدق على كل ما جرى في مجرى التاريخ الفكري النهضوي؟ ليس تماماً، ذلك أننا نعثر على تعديلات طفيفة في لوحة هذه الثنائية القطبية المرجعية، استقرت (= التعديلات) على صيغة المصالحة المؤقتة بين الأضداد.

موقف تركيبي أو مصالحة مؤقتة:

لعل الأفغاني ومحمد عبده المفكران الأكثر تمثيلاً لنزعة المصالحة التركيبية[42] هذه بين الأطراف والعناصر المتضادة التي شغلت الخطاب النهضوي: الدين والعلم، الهوية والتقدم، الأصالة والمعاصرة. لقد كانا معاً في التاريخ الفكري النهضوي نقطة التقاء ومصب مختلف تيارات الفكر العربي والإسلامي المنحدرة منذ فترة محمد بن عبد الوهاب مروراً بالفترة الإصلاحية السلفية والليبرالية في مصر والشام وتونس والجوار الإسلامي (الإيراني والأفغاني والهندي)[43]، مما جعلهما يدمجان هذا التعدد الفكري المرجعي -

---

(42) تناولنا ذلك في الدراسة المشار إليها في الهامش رقم 28. انظر أيضاً برهان غليون في: «الوعي الذاتي»، مرجع مذكور سابقاً الفصل الثاني.

(43) حقيقة لها أهمية جد كبيرة انتبه إليها عبد الله العروي مبكراً وهو يتحدث عن الأفغاني قائلاً: «لم يكن الأفغاني عربياً، كان يحمل إلى العرب نتائج تجربة بيئة ثقافية أخرى هي بيئة مسلمي الهند». لذلك فبقدر ما كان قناة توصيل لأفكار الاصلاح الهندية إلى العالم العربي - التركي، بقدر ما كان المعلم الأول للحركة الفكرية النهضوية أواخر القرن الماضي. ومعرفة هذا الرجل (الذي يقول عنه العروي بأنه «موجود في أساس كل الفكر العربي المعاصر») بتجربة الاصلاح في العالم الإسلامي غير العربي هو السبب في أنه «كان يتحدث اليهم (يقصد العرب) قبل أن يصبحوا منشغلين فعلياً بمشكلات مستقبلهم الحقيقية، وقبل أن يجبروا على مواجهتها».

L'idéologie arabe... p. 30.

المغتني بتداخل أزمنة تاريخية سياسية واجتماعية (ونفسية) ـ في وحدة تركيبية لم تكن نوعية على كل حال، ولم تكن تركيبية بالمعنى الجدلي الذي تنصهر فيه عناصر الأضداد انصهاراً تحويلياً؛ ولكنها وحدة تصالحية، أي وحدة تتعايش فيها الأطراف المتضادة ويعترف بعضها للآخر بوجوده.

هل كانت هذه التسوية ـ أو هذه المصالحة ـ بين العلم والدين، بين أوروبا والإسلام محاولة لنقض تلك الثنائية القطبية التي قلنا عنها بأنها تشق الوعي العربي (كما شقت الوعي النهضوي) وتشكل عوائق معرفية في الفكر العربي الحديث؟

لا، هي ليست نقضاً بهذا المدلول الاستراتيجي، لكن أهميتها تكمن بالذات في أنها تسوية فكرية[44] أتاحت للفكر العربي أن يتطور ويغتني ـ لفترة ـ دون أن يلجم حركته ذلك التناقض بين مرجعياته. كما تكمن، بالتالي، في أنها أتاحت للفكر العربي فرصة تأسيس قواعد للحوار بين مكوناته، واستساغة معنى الحرية الفكرية، بل معنى الثقافة كإبداع وإنتاج.

غير أن هذه المصالحة المرجعية لم تعمّر طويلاً، إذ ما لبثت أن عاشت مأزقاً حاداً بعد محمد عبده. إن المشهد العام لهذا المأزق هو عودة انقسام وانشطار الخطاب النهضوي والوعي النهضوي إلى تيارين متضادين: تيار سلفي عاش على الأفكار الأصالية الإسلامية

---

(44) ربما كان علال الفاسي هو ممثل هذه التسوية الفكرية في المغرب. ويبقى كتابه «النقد الذاتي» ـ الذي كتب في مطلع الخمسينات ـ أكبر الأمثلة الدالة على ذلك، ويستطيع السلفي كما الليبرالي أن يجد مبادئه في هذا الكتاب. وللأمانة، فهناك أسماء فكرية سبقت علال الفاسي في المغرب إلى لعب هذا الدور، وبدرجات متفاوتة. منها على الخصوص: الأعرج السليماني في «اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب» مطبعة الأمنية ـ الرباط. ط 1. 1971. ومحمد بلحسن الحجوي في «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى (في جزأين) 1396 هـ.

لمحمد عبده، وقد مثّله رشيد رضا ومجلة «المنار»، وتيار حداثي عاش على الموضوعات الليبرالية لمحمد عبده، ومثله لطفي السيد. وإذا كان مما يدعو إلى الانتباه إصرار كل من السلفي والليبرالي على تأكيد الانتساب إلى أفكار الإمام محمد عبده، وتأكيد صبغة الامتداد والاستمرار الفكري للإمام من خلاله (أي السلفي والليبرالي)، فإن مما يدعو إلى الغرابة حقاً أن هذه التلمذة الأدبيّة لم تنتج نظيراً لها مع «الأتباع» و «المريدين». ولم يكن تلامذة رشيد رضا أو لطفي السيد يحملون من مبادىء محمد عبده: من رحابته الفكرية ومن نزعته الواقعية والتاريخية شيئاً يذكر. بل لقد مثّل هؤلاء التلامذة منعطفاً ـ قد يكون نوعياً ـ في مسار الفكر العربي (السياسي على الخصوص). فمن رشيد رضا خرج حسن البنا (لتخرج معه بعد ذلك جماعة «الإخوان المسلمين»). ومن لطفي السيد خرج طه حسين (لتخرج معه أفكار مصر التعددية المتوسطية المتواصلة مع التاريخ الإغريقي والأوروبي، المنقطعة عن ماضيها الإسلامي)، وخرج سيل الحركات السياسية الليبرالية التي عرفتها مصر والبلاد العربية الأخرى؛ لينفتح بذلك الباب أمام مرحلة الصدام طويل الأمد بين أفكار الحداثة وأفكار الأصالة، بين فكرة التقدم وفكرة الهوية. صدام كان يرشحه لمزيد من العنف والتأجج الطابع السياسي المؤسسي الصريح الذي بدأت تتخذه تلك الأفكار.

انهيار هذه **التسوية** كان ثمرته الاخفاق: **إخفاق الإصلاح** كفكرة أريد لها أن تتصدر كل نضال سياسي واجتماعي وفكري. وليس أعظم دلالة على ذلك الإخفاق من عودة الصراع اليائس بين الهوية والمعاصرة، بين التراث والتقدم إلى الواجهة من جديد. وإذا كان هذا الصراع قد لبس، منذ سقوط الامبراطورية العثمانية إلى بداية السبعينات، لبوساً سياسياً حزبياً من خلال برامج عمل سياسية واجتماعية تخفي مبدءًا ومفهوماً للذات والتاريخ والعصر، فإنه بدأ يتخذ ـ في العشرين سنة الأخيرة ـ طابعاً نظرياً فكرياً صريحاً يستعيد

فيه طراوة ومذاق السجال النهضوي حول نفس الموضوعات. ولكنه يستعيد فيه أيضاً حدته وعنفه: هذا الذي يهدد الآن بإطاحة إمكانيات الحوار بين مكونات الساحة الفكرية العربية، وتكريس قيم النبذ والإنكار والتخوين والاتهام والاستبداد بالرأي بدل قيم الحرية والاختلاف والاحترام المتبادل. وليست ظاهرة اغتيال المفكرين (كما يحصل في لبنان) إلا المثال الجلي، الدراماتيكي، على ذلك.

ما الذي ينتج هذه الثنائية القاتلة في الخطاب النهضوي، ويسمح لهاب الاستمرار والتجدد؟ إنه منطق الخطاب نفسه المسؤول عن قيامها وإعادة إنتاجها المستمرة. وعلى ذلك، فنقد هذا المنطق هو، بالذات، الطريق إلى تفكيك تلك الثنائية أو تحويلها إلى عنصر إغناء وزخم للفكر العربي. ويمكننا أن نحدد بسرعة منطق هذا الخطاب في عناصر ومظاهر منها:

- إن هذا الخطاب خطاب **رد فعل**. ويتعلق الأمر هنا بعطب بنيوي تكويني في هذا الخطاب. فهو لم ينشأ - بموضوعاته وإشكالياته - إلا في سياق ظرفية تاريخية وسياسية ضاغطة ومميزة هي ظرفية التدخل الاستعماري في العالم العربي في القرن الماضي. وسيكون للظرفية هذه - التي نشأ فيها - الأثر الحاسم في تَبَنْيُنِ موضوعاته واتجاهاتها. وبما أن رد الفعل هو - بطبيعته - ممارسة غير حرة وغير اختيارية. وبما أن افتقارها إلى عنصر الاختيار والإرادة يفقدها الكثير من شروط الوعي بنفسها، فإنه يحولها من الحرية إلى الضرورة، ويجعلها ممارسة دفاعية لا تملك أي فرصة للمبادرة. وهذا عين ما حصل للفكر العربي. بل إن موقعه الدفاعي ذاك كان يجيز له أيضاً الركون فكرياً إلى أي شيء، حتى إلى المنظومات والمبادىء المتناقضة. وإذا كان منطق رد الفعل الذي تحكّم في الخطاب النهضوي يفسّر لنا، **ايديولوجيا**، طبيعته **التطرفية** (يميناً أو يساراً، انغلاقاً أو انفتاحاً)، فهو يفسّر لنا، **معرفياً**، لماذا كان خطاباً **متناقضاً**

غير متماسك البنى النظرية وغير منسجم في الأطر المرجعية. كما يفسّر لنا لماذا كان فقير المحتوى المعرفي. ذلك أنه كلما افتقر إلى عناصر الوحدة والانسجام بين مكوناته النظرية (أفكار، قضايا، موضوعات...) وتقنياته المنهجية (نظم التحليل والتعليل والاستنتاج...) كلما كان قاصراً عن إنتاج معرفة نظرية جديدة، وكلما تقلصت فرص وإمكانيات الإبداع فيه. وهذا منشأ بعض العقم فيه، ومنه المراوحة التي يشهدها داخل نفس الإشكالية منذ أزيد من قرن ونصف.

– إنه **خطاب معركة** سياسي[45]. إذ ارتبط ـ منذ البداية (أي منذ نشوئه) ـ بقضية سياسية أتى الغرب يطرحها في قلب الفضاء التاريخي الإسلامي (العثماني) هي قضية **التأخر**: تأخر النظام السياسي (= الأطروحة التي قُذفت في وجه السلطنة واستبدادها) وقضية الاستعمار التي شغلت قطاعاً عريضاً من المثقفين النهضويين. وسواء أكانت مسألة الفكر العربي في وجود استعمار يحتل الأرض ويهضم السيادة ويطمس التاريخ ويهدّد الهوية، أو كانت في استمرار نظام سياسي مستبد يكبت الحريات (بما فيها القومية) ويخلق ـ بطبيعته ـ كوابح أمام سيرورة التقدم، فإن القضية تظل هي هي: أي تظل ارتهان الخطاب ذاك بالمسألة السياسية. وحين تتأسس ايديولوجيا الاصلاح على الشأن السياسي وضغوطاته، فلن يكون إطارها المرجعي سوى **المصلحة** بالمعنى الضيق للكلمة: مصلحة الطرف الذي «ينتج» المعرفة، فئةً كان أو طبقةً أو حزباً. أي لن يكون من شأنها أن تشتق معاييرها من الحقيقة الموضوعية، أي من المعرفة، ومن التاريخ (كحاجات موضوعية لا فئوية). وليس أدل على ما نقول من أن الفكر العربي سيشهد بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة، عملية **تسييس** واسعة النطاق كاد يفقد فيها شخصيته

(45) التعبير مأخوذ عن محمد أركون من كتابه «الفكر العربي» المشار إليه. ص 107.

المعرفية والنظرية. وبدل المفاهيم النظرية التي كان يتداولها، أصبحت الشعارات هي اللغة الاصطلاحية المستعملة خلال الفترة الممتدة إلى بداية العقد الحالي.

إن نقد الخطاب النهضوي من حيث هو خطاب معركة سياسي لا يعني بحال الدفاع عن أطروحة فك الارتباط بين الثقافة والسياسة (وهي الأطروحة المحبَّبة لدى العديد من «الأكاديميين» عديمي الجدوى!)، بل هو يعني **نقد نمط من السياسة** محدَّد يلجم الفكر: ونعني به **السياسة الحزبية** التي تنتصر للمصلحة ضد الحقيقة، وللحاجات الذاتية الفئوية ضد الحاجات الجماعية المشتركة. وهي السياسة التي سادت في العالم العربي للأسف الشديد، وأضاعت الفكر بمقدار ما أضاعت نفسها، إذ هي لم تكسب لا الحقيقة ولا المصلحة!

ـ ثم أنه **خطاب ايديولوجي** سجالي الطابع. إن ارتباطه المؤسسي بالصراع السياسي، يفرض عليه جملة من القواعد المنهجية التي لا تستند، في نهاية المطاف، إلى معيار الموضوعية. ويمكن ردّ هذه القواعد المنهجية إلى واحدة رئيسية هي **السجال**. من طبيعة السجال أن يمارس التعمية وأن يوظف المناظرة اللغوية (اللفظية)، والمناورة المنهجية في تصيّد أخطاء وهفوات الخصم. ومن شأن السير في هذا النمط من التفكير والتحليل أن يودي بمصداقية الفكر بعد أن يطيح بقيمة الحقيقة العلمية. ولنا أن نتصور فكراً يعي ـ في معظم حالات نشاطه ـ أخطاءه وخطاياه، ويعيش ـ واعياً ـ على تناقضاته: كيف سيحترم نفسه، وكيف سيحفز حركته وجهده على الابداع والتجديد؟ إننا لا نبالغ البتة في هذه الصورة التي نرسم لطبيعة الخطاب العربي السجالية. وتكفي مطالعة الأدبيات «النظرية» الوفيرة والمزدهرة ـ هذه الأيام ـ عن الأصالة والمعاصرة، وطريقة استدعاء وشحذ كل طرف لأسلحته وأسانيده، وطريقة توظيفها في الحوار، لتكشف لنا عن

صحة وشرعية ما نصف به الخطاب النهضوي العربي الذي ما يزال خطابنا بمقدار ما هي النهضة المعلقة لنهضتنا!

– وأخيراً هو **خطاب لا تاريخي**. بمعنى أنه خطاب لا يعيش تاريخه في ظل ذلك التجاذب والتوتر، الذي يتحكم فيه، بين مرجعيتين: فهو إما خطاب يلتمس إجابات عن حاضره من الماضي (كما في حالة السلفي)، أو ما يلتمسها له من المستقبل (أوروبا كطموح نهضوي عند المثقف الليبرالي). وهو يحيا في هذه الثنائية خارج تاريخه الحاضر. والأهم في كل هذا هو أن تلك اللاتاريخية تفقده الأصالة وتضعفه أمام التراث وأمام المعاصرة معاً، وتجعله رهناً بأحكامهما.

وبعد، فليس من سبيل إلى تحرير هذا الخطاب النهضوي، غير المطابق، مما يجعله خطاب رد فعل سجالي، سياسوي، لا تاريخي...، إلا نقد علاقته بمرجعياته: العلاقة التي تؤسس لثنائياته الحادة. وليس ذلك النقد سوى تفكيك سلطتيه الأساسيتين[46]: سلطة الغرب وسلطة التراث، وهما معاً السلطتان اللتان ما تزالان إلى الآن تخلقان فيه وتعيدان إنتاج إشكالية الأصالة والمعاصرة، الهوية والتقدم...، في شكل صراعي سياسوي.

---

(46) انظر حول هذا: محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». دار الطليعة – بيروت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. ماي/ أيار. 1982. ص 188 وما تلاها.

II ـ ثنائية العروبة ـ الإسلام
في الخطاب النهضوي:
الأفغاني ومحاولات التركيب

مقدمة

ثمة في الوضع العربي الراهن، وفي ساحته الفكرية على وجه الخصوص، ما يملي الحاجة إلى إعادة طرح وتناول جدلية العلاقة بين الانتماء العربي والانتماء الإسلامي للجماعة العربية. فها نحن نجدنا ـ أمام وقائع التطاحن الجارية على الساحة الفكرية العربية سجلاً محتدماً حول الموضوع ـ على أعتاب طور من المناظرة تنزلق فيه الخطابات الفكرية ـ على تفاوت درجات هذا الانزلاق ـ إلى تحزب ضيق وإلى ارتهان أعمى لقوانين الاستنفار. إذ يخرج الجدل من نطاق المناظرة ليتحول حرباً، وفي الحرب مُتَّسع لكل ألوان التضليل والتمويه. وهكذا كلما كان على الفكر أن يرتضي لنفسه وظيفة تنظير السياسة ـ كممارسة ـ وتبريرها، كلما ضعفت مناعته النقدية، واتسعت الهوة التي تفصله عن الموضوعية والحقيقة والتاريخ ـ وكلما فقد رصانته العلمية هذه (وهي ليست متعارضة، بالضرورة، مع حاجة التاريخ والناس) كلما كان أميل للتوظيف في كل المعارك، حتى أقلها عدالة وأكثرها عبثية ومفارقة للمعقول[1].

---

(1) نرى في بعض «المثقفين» اللبنانيين الذين ارتضوا لأنفسهم تسخير أقلامهم للدفاع عن معارك «ملوك الطوائف» في لبنان، مثالاً صارخاً على ذلك.

ومرة أخرى، نجد في الوضع العربي ما يجعل هذا الحديث مشروعاً. فالوعي العربي المنشق على نفسه بين نصير لـ «الذاتية العربية» وبين مدافع مستميت عن «الذاتية الإسلامية» ما عاد يعلن عن رحابته العلمية والايديولوجية، وما غاد متسعاً لقبول التعايش بين عنصرين كوّنا ولا يزالان يكونان الاجتماع العربي الحديث والمعاصر: التعايش الذي انطوى عليه المجتمع وعاشته الجماعة في الفكر والوجدان قبل أن يرسيه رواد الفكر العربي الحديث تنظيراً وتأصيلاً في الثقافة والمجتمع.

وكثيرة هي الأسباب والعوامل التي تقف وراء نشوء هذا الانقسام وتعمقه في الوعي العربي الحديث[2]، ولكن أيضاً، كثيرة، هي الفرص المتاحة أمام هذا الوعي لكي يتجاوز ثنائيته الحادة هذه، التي بلغت حد الطلاق النهائي، ولكي يؤسس رؤية أكثر عمقاً وثراء وتاريخية لمسألة «الذاتية» ومصادرها وهيأتها النظرية والاجتماعية، تفتح الباب أمام حركته ـ والجماعة العربية ـ لولوج قنوات ومسارب العصر دونما شعور بعقدة النقص والدونية الذي يدفعه إلى الاقتداء بالغالب ـ نظامه وفكره وقيمه ـ والاندماج في «كونيته»، ودونما شعور بالخوف والعجز الذي يضعه في حالة نكوص أمام التاريخ الحاضر وانكفاء، غير مسحوب، إلى الماضي[3]. وإذا كان يتوافر بعض فرص

---

(2) انظر: برهان غليون في «الوعي الذاتي»، منشورات «عيون المقالات». الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1987.

(3) لا شك أن الوعي يكون ضعيفاً وقاصراً ولا تاريخياً في الحالتين معاً، فالاندماج في ثقافة «الآخر» ليس صكاً حقيقياً للمعاصرة والتقدم (أوروبا لا توزع التقدم على غير أبنائها الذين صنعت وتصنع لهم وبهم حضارة التقدم، هذا فضلاً عن أن مريديها من أبناء «العالم الثالث» ـ ومنهم مثقفونا ـ لا يفعلون أكثر من أنهم يستهلكون أوروبا في أوطانهم دون أن ينتجوا المعاصرة...، تماماً كما يفعل اقتصادهم!)، والانكفاء إلى الماضي ليس رهاناً كافياً لمواجهة تحدي العصر. كلتا الحالتين يقود إلى الغربة: الغربة عن الحاضر. والمفارقة أن أوروبا صنعت أمجادها بنفسها ـ لا بغيرها ولا بالاقتداء ـ والماضي العربي ـ الإسلامي صنع أمجاده بنفسه، بحاضره، وبالاجتهاد وبالانفتاح على الثقافات العالمية لا

هذا الحل من معطيات الوضع الفكري الراهن، وتحديداً مما هو ثاو ومنبثّ من نقاط ومن قواسم مشتركة في خطابات النخب الثقافية، فإن في بعض ما خلفه رواد الاصلاح الفكري ـ للقرن الماضي ومطالع القرن الحالي ـ من آثار، ما يسمح لنا بتجديد ربط الصلة ـ التي ما انقطعت يوماً ـ بين أسئلة النهضة وأسئلتنا، ومساهمات روادها في الاجابة، وما نحن مزمعون على صوغ الردود عليه. ففي الكثير من تلك الآثار ما يجعلنا نعترف بقدرة السلف الحديث على حل اشكالات العصر والظرفية بكثير من الدقة النظرية والرحابة الفكرية، وبما يستجيب وحاجيات التاريخ الذي عاشوه ـ وفي شروط ربما كانت أسوأ مما نحن فيه ـ بمعاناة ودراماتيكية، ولكن أيضاً بعدة نظرية وإرادة مكنتهم من تخطي حالة الانفعال إلى الفعل.

ولا يقع الحديث عن الحاجة إلى ربط الصلة بين فكر رجال النهضة وفكرنا ـ على هذا الصعيد بالذات ـ في مدار الدعوة إلى الالتجاء للماضي والتماس الجواب من مدونته، وهو ما كنا بصدد التشكيك في جدواه وحجيته، بل يكتسب أهمية من عنصرين على الأقل:

أولهما، إننا لا نزال ـ في ما نطرح ونتداول من موضوعات وقضايا ـ ننتمي إلى الحقل الثقافي الذي شيده مثقفو النهضة، سواء على صعيد أسئلتهم الفكرية، أو على صعيد نوع الاجابات التي قدموها. وبكلمة، إننا لا نزال بفكرنا داخل اشكاليتهم: اشكالية النهضة.

بالانكفاء النكوصي. وكلا النظامين (الأوروبي والعربي ـ الإسلامي) كان يملك الثقة بالذات والعقل المنفتح. وهذا هو ما يفتقده عقل النخبة الثقافية العربية المعاصرة ـ بجميع اجنحتها ـ، فهو لا يزال يواجه «الشاهد بالغائب»، ويعيش عالة على الماضي العربي ـ الإسلامي وعلى أوروبا...، ومن ثمة على نفسه. هكذا يتخلى عن أن يكون جديراً بأن يرث حضارته العظيمة، وعن أن يكون جديراً بمنافسة أوروبا.

وثانيهما، إن الاهتمام بإجابتهم ـ على سؤال «الذاتية» أو «الهوية» ـ ليس بدافع التبني لتلك الاجابة، أي ليس بدافع بعثها واحيائها من زاوية محتواها النظري والمعرفي. وإنما بهدف الاحتفاظ ـ من تلك الاجابة ـ بوضوحها الايديولوجي، أو بوضوح مقاصدها لديهم هم الذين صاغوها وبالطريقة التي صيغت فيها. فالأمر هنا لا يتعلق بدعوة إلى أن نهتبل مناسبة الاجابة، لتكرارها وتردادها في ظروف حاضرة لها بعض ما يميزها، بل بدعوة إلى تأصيل وتبيئة تلك الرؤية الرحبة التي صدروا عنها ـ وصدرت عنهم ـ ومكّنهم اعتمادها من درء خطر انشطار الوعي إلى حرب داخلية لا طائل منها، فيما تدعو الحاجة ـ حاجة التاريخ والفكر أيضاً ـ إلى الإعراض عن النزاعات غير المشروعة أو المبررة، والالتفات إلى ما يجعل تلك «الذاتية» عصية على التفتيت والتذرر إلى أجزاء متناقضة، ومفتوحة على انتاج واعادة انتاج ذلك التعايش الفذ بين عناصرها التكوينية. أي أنها دعوة إلى التسلح بهذه الرؤية التاريخية التي كان لها الفضل في أنها صاغت وضمنت التعايش ـ في الوعي العربي ـ بين مكونات بدت، في لحظة من التاريخ، وكأنها متعارضة، وهو التعايش (أو التسوية الفكرية) الذي أتاح للفكر العربي، على امتداد القرن الجاري، أن يتطور دون أن يتحكم بتطوره منطق الحرب بين مكوناته ـ كما تبدو نذره الآن ـ بل أن يتطور ويتغذى من التعدد والتنوع الذي ينطوي عليه تكوينه.

تلك هي الاعتبارات التي تدفعنا لإعادة طرح سؤال «الذاتية» وتوزعها بين مكوّنين: إسلامي عربي ـ من خلال مثقفي النهضة.

I ـ لقد قصدنا أن نأخذ جمال الدين الأفغاني عينة مختارة ـ من ضمن مفكري النهضة ـ نطل من تفكيرها على المشكلة هذه. ولم يكن الأمر اختياراً عشوائياً، بل لاعتبارات واعية يمكن اجمالها في ما يلي:

1 ـ عُدّ الأفغاني، بحق، رائد المدرسة الفكرية العربية ـ

الإسلامية النهضوية الحديثة ومؤسسها الفعلي. فخلال اقامته في مصر والمشرق العربي مارس أبلغ تأثير على لفيف من التلامذة الذين اتيح لهم أن يؤسسوا ـ إلى جانبه ـ أو بعد وفاته تياراً نهضوياً عريضاً بمصر والشام تحرك في اطار المشكلات والقضايا التي أثارها أو صاغها «السيد» درساً وشرحاً في «الأزهر» والصحافة... الخ. وإذا كان محمد عبده وأديب اسحاق مثلاً، قد تداولا ما أرسى الأفغاني مداميكه النظرية (وبصرف النظر عن طبيعة المواقف السياسية التي اتخذاها قبل أو بعد) فإن جيل لطفي السيد ورشيد رضا ثم اللاحقين يتصل إنتاجاً وتفكيراً بموضوعات المؤسس. وهذا إنما يراد به القول إن الاطار الذي رسمه الأفغاني لموضوعات التفكير النهضوي ظل الاطار الاشكالي الجامع لعمل المريدين المباشرين ومن يعمل في نطاق مدرستهم الفكرية من الأتباع. ولا نسوق الأمر هنا من باب التعميم التعسفي غير المستند إلى دليل، إذ إن المتصفح للمتن النهضوي يقف حقاً على هذه الحقيقة (أتحدث هنا بالتحديد على الصعيد النظري ـ الاشكالي)، بل إن التيار الليبرالي العربي (خصوصاً في مصر) ـ وقد وجد في كثير من موضوعات الشيخ محمد عبده نقطة انطلاقه ـ الذي بدا منذ العقد الثاني من القرن الحالي وكأنه يغادر الساحة التي هيمنت عليها موضوعات الأفغاني ومعادلاته الفكرية، سرعان ما سيعرف عداً تراجعياً إلى «البيت الفكري» لـ «السيد»، ولعلنا نجد في كتابات طه حسين والعقاد المتأخرة شاهدنا القاطع على ذلك.

إن أهمية هذه الريادة (أو هذا الدور التأسيسي على المستوى الاشكالي) ـ وصورتها الجلية في ما يتصل بحديثنا هي ارتباط الخطاب النهضوي في مجال الانتاج الفكري السياسي، بموضوعات، الأفغاني ـ هي ما يجعل احتفالنا بالأفغاني، وبقضية العصبية في تفكيره، يكتسب كامل مصداقه النظري. بل نزيد على هذا بالقول إن الرجل إذا كان له فضل المساهمة الوازنة في تأسيس الاشكالية النهضوية وصياغة عناصرها النظرية، فإن له ـ في حدود ما نعلم ـ

فضل صياغة وبلورة المسألة الجنسية (المسألة القومية) في الفكر العربي الحديث. وليس يهم أن يُحتَجّ علينا هذا بالقول إن عمله ـ على هذا الصعيد ـ كان مسبوقاً بمواقف وكتابات لغيره في الموضوع. فالأمر هنا حجة للرجل، لا حجة عليه، إذ هو دفع بهذا المكتوب إلى أن يصبح مشكلة المشاكل في الفكر السياسي العربي الحديث، مخرجاً إياه من اطار الاثارة إلى ضفة الاشكالية.

2 ـ ليس بخاف أن المسألة «الجنسية» (أو «الذاتية» القومية) شأن نظري سياسي، بقدر ما هي شأن معرفي تاريخي إذ لا يتعلق الأمر ـ في حالة السجال الذي دار في حينه بين أنصار «الذاتية العربية» وأنصار «الذاتية الإسلامية» ـ بالبحث فقط في واقع هذه «الذاتية» أو «حقيقتها» أو في تكوينها التاريخي ووجهة انتسابها إلى هذه الدائرة أو تلك، بحثاً يعتمد التاريخ أسانيد ومرجعاً وفيصلاً في الحكم؛ أي أن الأمر لا يتخذ هنا منحى البحث النظري المتجرد من اعتبارات الظرفية التي يجري فيها، الهادف إلى تثبيت حقائق ما والانتصار لها ضد التغليط أو الغلط أو الالتباس. بل الأمر تعدى هذا الصعيد ـ الذي كان بالكاد جنينياً وغير مكتمل الهيئة والعدة ـ إلى الارتباط بالصراع المحتدم وحاجاته وفروضه. فالسجال ذلك أتى تعبيراً عن جدل اجتماعي وسياسي قائم، بقدر ما كان جزءاً منه وعنصراً فاعلاً في تحريكه وادارته. كانت المعركة الداخلية التي فتحها الاستعمار بسياساته التقسيمية الطائفية والانفصالية ـ التي اتخذت الأقليات والوجاهات المحلية والنخب الحديثة مطية لها ـ هي الإطار الذي رسمت فيه وارتسمت ملامح وحدود التدخل الفكري للهيئة المثقفة، أو هي الاطار الذي تحكم في ـ بقدر ما لجم ـ عملها النظري. لذلك أتت الكتابة النهضوية في موضوع «الذاتية» ـ مع الأفغاني وعبده والكواكبي وفرح انطون... الخ ـ تتحرك في دائرة سياسية محددة بأحكام الظرفية تلك، ومشدودة إلى أهداف، تقع منها الاجابة

عـلى حاجـات الصراع وتحدي الاستعمـار والتأخـر مـوقـع القلب أو المركز. ولذلك أيضاً لا نستطيع النظر إلى تلك الكتابة، ولا أن نحاكمها إلا بما هي كتابة سياسية، لا تنزع إلى التحقيق والتنظير ـ إلا لماماً ـ بقدر ما هي تنزع إلى اعادة هيكلـة الفكر والـذات بما يجعلهمـا أهلاً لمواجهة مستجدات المرحلة واستحقاقاتها.

وحيث إن المسألة تتخذ هذا المنحى السياسي نستطيع القـول دون تضخيم أو مبالغة أن الأفغاني هو رجلها الأجدر[4] من ضمن مفكري النهضة، وجدارته وأهليته للخوض في قضية كهذه، متأتية من تكوينه السيـاسي الفذ والمـوسـوعي، ومن معـايشتـه الـدقيقـة والتفصيليـة لتطورات الحياة السياسية والفكرية في مجموع العالم الإسـلامي، بل ومن واقـع انخراطـه في الصراع كمناضـل سياسي ضـد الاستعمار، عرف ـ معرفة الخبير ـ موقع ومكانة «المسألة الجنسية» (القومية) في ذلـك الصراع، والأهـداف التي يـروم الاستعمـار تحقيقهـا من وراء اثارته المسألة أو رعايته قواها المحليـة. بل لا يسعنـا هنا ـ ونحن في معرض تبيان جدارة الرجل لتناول المـوضوع ـ إلا الاشـارة والتنبيه إلى أن المسألة القومية في هذه الفترة بالذات لم تكن قـد أخذت بعـد ذلك المنحى الذي أخذته إبان سياسة التتريـك والذي جعـل القوميـة العربية عملـة متداولـة وقاسمـاً مشتركـاً لدى معظم من تنـاظروا في الموضوع. بل كانت لا تزال قضية متصلة بالصراع ضـد الاستعمار، وهذا ما يضفي على مساهمات الأفغاني، فيها قيمة مضـاعفة. فحـين ينتصر الرجل للتعصب العربي والعصبية العربية ـ وهـو أعلم الناس بالرابح والخاسر في ذلك ـ فإنه يصدر في الواقع عن مواقف وحسابات تنصف ماضي «الذات» وتستشرف مستقبلهـا وتنحت أسلحة ومعـاول ذلك المستقبل.

---

(4) وحتى لا يسـاء فهمنا في هـذا الحكم، نؤكد هنـا أننا نتحـدث عن فترة لم تكن كتـابـات الكواكبي للقومية قد ظهرت بعد.

3 ـ من يقرأ آثار الأفغاني لا شك يلاحظ أنه «راوح» بين الدفاع عن «الذاتية الإسلامية» والدفاع عن «الذاتية العربية» دون أن يضعهما موضع تناقض كلي. والواقع أنها ليست مراوحة بالمعنى الحرفي بما يجعلها تفيد التذبذب أو التردد أو عدم الحسم، بل هي إلى وقائع التاريخ الذي عاشه وأحداث الصراع الذي شارك فيه أقرب منها إلى وضوح ذهني أو نظري أو إلى اختيار فكري وعقائدي ما. هكذا تبدت صلته بـ «الذاتيتين» ـ إذا صح التعبير ـ في شكل انتقال من الأولى إلى الثانية مع الإبقاء على الأولى، وفي شكل عودة من الثانية إلى الأولى مع الإبقاء على الثانية. وهي حركة كان مدفوعاً إليها بفعل عوامل تتصل بالتغيرات الحاصلة في شروط الصراع مع الاستعمار، والأدوات والوسائل المفترضة للارتقاء إلى مستوى تلك الشروط المتغيرة، مثلما هي ناشئة ـ أيضاً ـ عن نضج فكري وخبرة ومراس غنيين في التعامل مع موضوعات شائكة وبهذا الحجم من التعقيد والخطورة في آن واحد.

ويهمنا من كل هذا أن نثير الانتباه إلى أن هذا «الازدواج » في تفكير الرجل يمنح نصوصه قيمة استثنائية، وذلك بمعنيين: بمعنى أن ذلك التوتر يشكل عنصر اخصاب وزخم للنص الأفغاني في موضوع «الجنسية» (القومية)، توتر يخرج النص من بداهته ويحمله على تفكير قلق غير سطحي ولا جاهز النتائج، وبمعنى أن هذا الازدواج الذي عاشته الثقافة العربية ككل ـ وتعيشه الآن ـ قد لخصه الأفغاني في تفكيره ونصوصه بحيث نستطيع أن نقرأه (نعني الازدواج) من خلال عينة مفردة، كان لها الفضل في أنها لم تدعه معلقاً دون جواب ـ أي أن الأهم في كل هذا هو خبرة الأفغاني في التعامل الفكري ـ والوجداني ـ مع طرفي المعادلة، الخبرة التي نضجت ونمت في سياق الصراع ـ في وعيه ـ بين طرفيها، وهو عينه الصراع الذي لا يزال يحتدم الآن دون آفاق حقيقية.

4 ـ قد تكون فرادة الأفغاني ـ من دون سائر الذين تناولوا موضوع القومية في عصره... وربما رهاناً ـ في تلك الروح الفذة، روح المصالحة بين عنصرين ومبدأين أساسيين في تكوين الجماعة العربية وهي التي سمحت له بتأسيس مقدمات رؤية تركيبية لـ «الذاتية» تتجاوز عن انشطارها الداخلي إلى كتلتين مغلقتين وعصيتين على التعايش، بل التجاور. ففي نص الأفغاني (وخصوصاً «الخاطرات» وبعض مقالات «العروة الوثقى») نعثر على ذلك التركيب الخلاق بين الإسلام والعروبة، تركيب كان يعي الأفغاني أهميته ووظيفته في الصراع الدائر مع الجبهة الاستعمارية. وكان يدرك الحاجة إليه، ليس فقط لتجريد الاستعمار من أداة كان يراد بها فك «العصبية الإسلامية» وإفراغ العروبة من محتواها الوطني المعادي للاستعمار، بل أيضاً لتكريس الاعتراف بهذا التركيب المتنوع بصفته حقيقة معاصرة... وتجد في التاريخ ما يبررها ويسندها ـ وقد يكون للأفغاني فضل إرساء هذه العلاقة من التعايش التركيبي في الفكر العربي المعاصر، أو بالأحرى في أوساط قطاع عريض من المثقفين العرب الذين ما انفكوا يصدرون في تفكيرهم عن هذا التركيب.

5 ـ وثمة اعتبار قد لا تكون له كبير أهمية، ومع ذلك فهو يستحق الإثارة، ويتعلق بانتماء جمال الدين الأفغاني ـ فقد يضفي انتماؤه القومي غير العربي[5] (الأفغاني أو الفارسي)[6] أهمية مضاعفة على مواقفه من قضية «العصبية العربية» ومشروعيتها ووظائفها

---

(5) لنتجاوز هنا عن كون الأصل عربياً، إذ هو ينحدر من الإمام علي بن أبي طالب كما اشار إلى ذلك الدكتور محمد عمارة في تحقيقه لأعمال الأفغاني الكاملة. (انظر: الجزء الأول من الأعمال الكاملة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 28) إلا أن إشارتنا في النص لا تعنى بهذا الجانب، بقدر عنايتها بموطنه السياسي والاجتماعي.

(6) في تحقيق الدكتور عمارة المشار إليه وفي أسانيده الدقيقة والموضوعية ما يشجع على القول بأفغانية جمال الدين، انظر نفس المصدر. ص 19 - 28.

السياسية والاجتماعية والثقافية. فها نحن أمام رجل يعطي العروبة من التقدير والتنويه ما لم يمنحها إياه أكثر المتاجرين بها من المثقفين ورجال الحكم في العالم العربي، وفيما سيل الدعوات الانفصالية والانعزالية عن العروبة ينهمر رهاناً من دون انقطاع في لبوس «قومي» كاذب أو طائفي أو مذهبي من قبل من كانوا أكثر تعصباً لها ـ. وهو موقف يحسب للأفغاني في خانة الموضوعية المتجردة من الحسابات العصبوية الضيقة، والمفتوحة على التاريخ: حقائق واحتمالات.

إنها، باختصار، أهم ما يحملنا من اعتبارات على الاهتمام في هذه الدراسة بقضية «الجنسية» في فكر جمال الدين، فكيف إذا انطرحت في هذا الفكر. ما المسار الذي قطعه تفكيره فيها، ثم ما العوامل المتحكمة في ذلك المسار والمفسرة له؟

II ـ لنلق نظرة ـ إذن ـ على معطيات فكر الأفغاني في العصبية الجنسية.

1 ـ في مفهوم التعصب:

للأفغاني مفهوم للتعصب نجده ضمنياً في العديد من النصوص، مثلما نجده صريحاً ومبنياً في نصوص أخرى. وهو في الحالة الثانية مفهوم يتكرر في تعريفات وتحديدات مختلفة، لكنها منسجمة ومتكاملة لتؤدي المعنى الواحد الذي أراده لها صاحبها ـ فهو (نعني التعصب): «قيام بالعصبية والعصبية من المصادر النسبية، نسبة إلى العصبة، وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه»[7]. أي أن التعصب طبيعة في الناس،

---

(7) العروة الوثقى، الأعمال الكاملة. الجزء الثاني، ص 40.

به تتكون الجماعة، وهو قوامها، وعنه تحمل نهضتها وشوكتها، إنه هنا قانون الجماعة المتأتي من قانون الطبع فيها. لكنه أيضاً «يطلق ويراد منه: النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد»[8]، أي أنه هنا مشتق من عنصرين: عنصر القرابة والمشاركة في النسب، وعنصر الانتماء إلى الاجتماع الواحد: إلى الفضاء الثقافي والسياسي والمدني الواحد. وهي العناصر التي تخلق في اجتماعها أو في أحديتها النعرة، بما هي انتصار للرابطة ومدافعة عنها. فالتعصب في الحالة هذه إذن يخرج من التعريف الجوهراني الطبيعي أو الطبعي إلى التعريف التاريخي أو الاجتماعي (الرابطة).

لكن بمقدار ما يشير التعصب إلى رابطة جنسية (قومية) اجتماعية ـ مدنية فهو يشير أيضاً إلى رابطة ثقافية ـ روحية، قد تدخل هي الأخرى في تكوين لحمة الرابطة الأولى وتعزيزها، أو في استيعابها ضمن رابطة أشمل وأوسع، إذ «توسع أهل العرف فيه فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضاً»[9]، فصلة الدين هنا ـ التي تحقق ذلك الالتحام بين جماعات قد تكون ملتحمة سلفاً برابطة الجنس أو الاجتماع ـ هي الوجه الآخر لذلك التعصب. وليس ينطوي الأمر هنا ـ في ما نعرض ـ على تفاضل أو أرجحية لهذه أو تلك من العصبيات أو من الأسباب الدافعة إلى قوة هذه دون الأخرى، بقدر ما ينطوي على أهمية الاحتفال المبدئي بالعصبية كرابطة تصنع الجماعات ووحدتها: «فإن لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات وكشف الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب»[10].

التعصب إذن، مطلوب في ذاته، وبقطع النظر عما هو منه يشتق

---

(8) م. س. ص 41.

(9) م. س. ص 41.

(10) م. س. ص 41.

مصـادره. وهو مطلـوب لكي يغطي حاجـات ضـاغطـة هي حـاجـات الجماعة: حاجتها في أن تتقوم كجماعة، وحاجتها في تحصيل أسبـاب وحدتها وضمان تماسكها الداخلي، وحاجتها في رد تحدي الانفراط أو التشظي والانصهـار في غيرهـا، وحاجتهـا لالتماس وسـائل النهضـة والتقـدم... الخ. لكن التعصب ـ شـأنه شـأن غـيره ـ قـد ينقلب إلى ضده متى صيغ في أشكـال وأطر وعـلاقات تنـزع إلى الشطط بنزوع الجماعة إلى محورة العالم حول ذاتها. فللتعصب «حد اعتدال وطـرفا افراط وتفريط»، والخروج عن حد الاعتدال هذا خروج بالتعصب عن معناه وعن وظيفته؛ فالإفراط فيه «مذمة تبعث على الجـور والاعتداء»، وذلـك أن «المفرط في تعصبـه يدافـع عن الملتحم به بحق وبغـير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى المهمل، لا يعترف له بحق ولا يـرعى له ذمـة، فيخرج بـذلك عن جـادة العـدل، فتنقلب منفعـة التعصب إلى مضرة»[11]. يتحـول التعصب هذا إلى شوفينية بغيضة، تنتـج كل أشكـال الميز العنصري ضـد الجماعـات الأخـرى، وتعيش عـلى أوهـام التفـوق والانتخـاب الطبيعي أو الالهي، وقـد يكون ذلـك مـدخلهـا إلى الانهيـار الـذاتي والتوقف عن العطاء، أو إلى الحروب الامبراطورية التوسعية الجنونية التي قد ترتد وتنقلب عليها عنـد عتبة مـا من التطور؛ فضـلاً عن أن هـذه النزعـة ترسي «مـدنية» قهـريـة لا روح فيهـا ولا قـوام (شـأن «المدنيات» الاستبدادية).

وكما أن للتعصب الجنسي درجات يتحدد وضعه وطبيعته باختلاف كل منها، فكذلك في التعصب الديني ما يجعله مطلوباً، وما قـد يجعله بغيضـاً ومبغضاً، إذ «قـد يطـرأ عـلى التعصب الـديني من التغـالي والافراط مثل ما يعرض على التعصب الجنسي، فيفضي إلى ظلم وجور، وربمـا يـؤدي إلى قيـام أهـل الـدين لإبـادة مخـالفيـهم وسحـق

(11) م. س. ص 41.

وجودهم»[12]، وهذا عين ما يحدث في الحروب الصليبية على المشرق وفي الحرب المسيحية ضد مسلمي الأندلس[13].

واجمالاً، لا تقوم الأمم والدول[14] ـ بحسب الأفغاني ـ إلا بالتعصب ـ القومي أو الديني ـ ومن هنا ضرورته والحاجة المكينة إليه. وهذا أيضاً ما يفسّر أهمية الموضوع في فكر الأفغاني، وضغطه المستمر في نشاطاته السياسية والصحافية والفكرية.

لكن الحقيقة تقتضينا القول إن الالمام بموقف الأفغاني من التعصب والعصبية يستدعي عدم الاكتفاء بالتعريف العام، ومتابعة دعوته الفكرية والسياسية في هذا الإطار من خلال محطتين أساسيتين، دافع في كل منهما عن موقف مختلف، وكان لدفاعه ولموقفه ما يبرره أو يفسره في سياق المعطيات السياسية والتاريخية والفكرية التي عاشها، وأثرت فيه. والمحطتان اللتان نعنيهما بهذا الحديث هما: الوحدة الإسلامية (للجامعة الإسلامية) والعصبية الجنسية ـ الوحدة القومية (ومنها العربية).

2 ـ العصبية الإسلامية: الوحدة الإسلامية:

ارتبط دفاع الأفغاني عن العصبية الإسلامية ودعوته إلى الوحدة الإسلامية ـ في مرحلة أولى ـ برفضه للعصبية الجنسية ولمشروعيتها وحجيتها وأهليتها لتكوين الأمم والدول، أو لمنافسة العصبية الدينية أو الاستعاضة عنها. وقد بنى موقفه هذا ـ فضلاً عن تأثير عوامل سياسية سنأتي على ذكرها فيما بعد ـ على ما رأى فيه حكماً للدين قاطعاً في الأمر، وتأكيداً من العقل غير منازع فيه:

(12) م. س. ص 42.
(13) م. س. ص 43.
(14) م. س. ص 37.

فـالتعصب للجنس ليس ـ بحسبه ـ طبيعـة في النفس جبلت عليها الأفعال والأفكار والارادات والممارسات، وإنما هو ضرورة مفروضة قد يدعو إليها الطارىء من الحاجات والعارض منها، «فلو زالت الضرورة لهـذا النوع من العصبيـة تبع هـو الضرورة في الزوال كمـا تبعهـا في الحدوث بلا ريب»[15]، انـه ـ إذن ـ وفي أحسن أحوالـه ليس إلا «من الملكات العارضة على الأنفس»، أمـا متى تزول هـذه الضرورة وينتفي مفعولها، فذلك ما يشرطه الأفغاني باحتكام جموع الأنفس والأجناس إلى سلطـة أعلى هي الله، وهي مبـدأ الشعور العـام بـالاطمئنـان إلى الحقوق ومسوغ الاستغناء عن عصبية الجنس.

وإذا كان العقل قد قرر أن التعصب للجنس مما يعرض للجماعات في معاشها، وأنه ليس مما يتأصل فيهـا على سبيـل الطبع والطبيعـة، فإن الدين بدوره ـ والشارع الإسـلامي ـ حث على وجـوب الاعراض عن هذا التعصب، والانتباه إلى غيره مما يشد أزر الجماعـة ويضمن تماسكها. وهكذا وبوحي من الحديث الشريف: «ليس منا من دعا إلى عصبيـة، وليس منا من قـاتل عـلى عصبية، وليس منـا من مات عـلى عصبية»[16] ينتهي الأفغاني إلى القول بأن «لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم»[17]. وعلى ذلك كلـه لم تتأسس العـلاقة بـين الأجناس داخـل الإسـلام ـ كما يـرى الأفغاني ـ[18] عـلى مبدأ الأرجحيـة النسبية أو الانسـابية مهمـا تفاوتت آثـار هذه الأجنـاس، بل هـي انعقـدت عـلى الخضوع للشرع والامتثال للأمر الإلهي. بحيث صـار بمكنة الـواحد أن يقوم بأمر المسلمين دون استنـاد منه في ذلـك إلى مرجـع الحسب والنسب.

---

(15) مقال: الجنسية والديانة الإسلامية. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 34.
(16) استشهد به الأفغاني في نفس المقال. ص 35.
(17) مقال: الوحدة والسيادة. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 26.
(18) الجنسية والديانة.. ص 35.

هذا الامتياز الذي يخلقه ويقود إليه الانتمـاء إلى رابطة الإســلام والعمل بأحكامه هو ما يفسر أعراض المسلمين، على اختلاف أقوامهم عن الاهتمام بما يربطهم من روابط خارج دائرة المعتقد «فإن المتدين بالدين الإســلامي متى رسخ فيـه اعتقاده يلهـو عن جنسه وشعبـه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة»[19].

والتأكيد على هشاشـة الرابطـة القوميـة أمام رابطـة المعتقد، بـل التنويه بهـذه الثانيـة وبالشكـل الذي تم بـه ليس إلا تقريـراً أراده الأفغاني مدخلاً نظرياً «للحديث عن قضية سياسيـة شغلته كثيـراً»، وكانت في حضورها الاشكالي وحجم ذلك الحضور من أخص ما ميزه: (دعوة فكرية ونشاطاً سياسياً)، ونعني بها قضية الوحدة الإسلاميـة التي ارتبط بها اسمه كما لم يرتبط بها اسم قبلاً أو في ما لحق.

يعبر الأفغاني عن الحاجة إلى الوحدة الإسلامية بصفتهـا حاجـة متأتية من اجتماع عاملين: الأول ويتصل بطبيعة الاجتماع الإسلامي الذي يرسم له الأمر الالهي وضعاً واحداً ووحيداً، هو الـوحدة، وهـو وضعـه الشرعي. أما الثـاني فمرده إلى الأخطـار التي كـانت تحـدق بـ «الممـالك الإســلامية» من طـرف الاستعمار لتمـلي هـذه الحـاجـة بصورة ضاغطة.

* إن الوحدة ـ بنظر الأفغاني ـ هي الوضع الطبيعي (والمقبـول) للمسلمـين فوحـدتهم في اعتقادهم المشتـرك، في انتسابهم إلى عقيـدة واحدة. بيد أن هذه الوحدة في الاعتقاد (أي المتأتية من الانتساب إلى الدين الواحد) غير كافية، فقد تحصل أيضاً في حال التفرق والتشتت السيـاسي والكياني وهـو ما كـان في التاريـخ الإسلامي منـذ انفراط الخلافة في بغداد وتوزعها إلى عباسية وفاطمية وأمويـة (في الأندلس) وما جرّ إليه ذلك من وقائع الانقسام والتفكك. فالاعتقاد المشترك ليس

---

(19) م. س. ص 35.

إلا أساساً تكوينياً لهـا. ولكن بقدر مـا هو أسـاس لها، بقـدر ما هـو باعث عليها. ذلك أن نشر المعتقد أو حمايته يفتـرض كيانـاً للإسـلام مـوحداً يقـوم بتطبيق الأمر الالهي. هكـذا تتجـاوز وحـدة المسلمـين اشتراكهم في المعتقد ـ بعد أن تستوعبه ـ إلى قضية سياسية.

وإذا كـان في عقيـدة المسلمـين «أوثق الأسبـاب لارتبـاط بعضهم ببعض»[20]، فـإن في هذه العقيـدة ما يجعـل ذلك الارتبـاط شرطاً من شروط الاعتقاد، أي ما يجعل الوحـدة السياسيـة الإسلاميـة ـ بنظر الأفغاني ـ ذات علاقة بالأمر الالهي، ذلك أن «الاتفاق والتضافـر على تعزيز الولاية الإسلامية من أشد أركان الديانـة المحمديـة، والاعتقاد بـه من أوليات العقـائد عنـد المسلمين..»[21] بـل إن المسلمين «بحكم شريعتهم ونصوصها الصريحة مطالبـون عند الله بـالمحافظـة على مـا يدخل في ولايتهم من البلدان وهو فرض عين عـلى كل واحـد منهم إن لم يقم قومه بالحماية عن حوزتهم، كان على الجميع أعظم الآثام»[22]. وهكذا يطوق الأفغـاني مخاطبيـه من المسلمين بسلطـة النص الديني وأحكامه، مرتفعاً بقضية الوحدة الإسلاميـة إلى درجة التقـاطع بـين الحاجة والمقدس. بل هكـذا يعلن أن هذه الحـاجة مـا انطرحت عـلى المسلمين إلا بمقدار ما ابتعد تاريخهم عن الإسلام الأصل.

* وكما أن الوحدة عنده هي الوضـع الطبيعي للمسلمـين كما قضى بذلك الأمر الالهي، فهي أيضاً الرد الوحيـد والصحيح عـلى التحدي الاستعماري الزاحف على الممالـك الإسلاميـة والمستوطن فيهـا. وإذا كانت مخاطر الاستعمار تكمن في احتـلال أراضي المسلمين وانتـزاعها من أهلها، وفي استعبادهـم وحكمهم[23] وكسر شوكتهم السياسية فإنها

(20) أسباب تخلف المسلمين. العروة الوثقى. الاعمال الكاملة ج II. ص 62.
(21) الوحدة الإسلامية. ج II. ص 27.
(22) أسباب تخلف المسلمين. ج II. ص 62.
(23) وهو كما أكد الأفغاني في العديد من المناسبات أمر معارض للتعـاليم الإسلاميـة، ص 62 مثلاً.

تكمن أيضاً في ضرب وحدتهم الدينية وعقيدتهم[24]، لما قد يكون لها (= أي العقيدة) من أثر في إعادة إنتاج شعورهم بالحاجة إلى الوحدة.

إن هذه الحاجة إلى رد الخطر الاستعماري هي ما دعا الأفغاني إلى سلوك جميع السبل ـ على تناقضها ـ من تأسيس جمعية «العروة الوثقى» ذات الطابع السياسي الثوري المستقل عن الدول الإسلامية، إلى الدعوة لاتحاد فارس وأفغانستان (مع كيل المديح لإيران وأهليتها لتوحيد العالم الإسلامي)[25] إلى عقد الرهان على الامبراطورية العثمانية والسلطان عبد الحميد بالذات[26]. وهي سبل لم يكن الرجل معنياً بتعارضها أمام الخطر الاستعماري. بل إن هذا الخطر هو ما دفعه ـ بصورة أساسية ـ إلى دعوته الشهيرة إلى «الجامعة الإسلامية».

واجمالاً، إذا كان الأفغاني قد أرسى دعوته إلى الوحدة الإسلامية على أطروحته حول العصبية الدينية (فضلاً عن واقع الظرفية الاستعمارية)، وإذا كانت العصبية الدينية لا تستقيم ـ في رأيه ـ إلا متى فُككت فيها العصبيات الفرعية (الجنسية = القومية) وأسقطت شرعيتها في قيام الاجتماع، فنحن نجد ـ رغم ذلك ـ في العديد من نصوصه، خاصة المتأخرة منها، دفاعاً عن العصبية الجنسية وعن الضرورة إليها، ودفاعاً صرخياً عن العروبة ورابطتها... الخ. فهل يتعلق الأمر بتناقض في الفكر أم تردد أم تحول، ثم كيف نفهم هذا الانتقال في التعاطي مع قضية العصبية والتعصب؟ لنستعرض أولاً معطيات فكره حول العصبية الجنسية.

---

(24) الانكليز والإسلام. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 143، وكذا مقال التعصب، نفس المجلد ص 44.

(25) دعوة الفرس إلى الاتحاد مع الأفغان. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 269 - 265.

(26) المسألة الشرقية. الخاطرات. الأعمال الكاملة ج II. ص71 - 91.

3 ـ العروبة والتعصب للجنس:

التعصب للجنس سبب من أسباب رقي الأمم وتنافسها في طلب المجد[27]، وسبب من أسباب تكون الدول وقيام سلطانها[28]. وعلى هذا فهو قوام الاجتماع الانساني شأنه شأن التعصب للدين كما سبق وأشرنا إلى ذلك. إن هذه العلاقة الشرطية، التي يقيمها الأفغاني، بين التعصب القومي وبين نشوء الدول ونهوض الأمم، هي التي تفسر ـ في رأيه ـ اخفاق العرب في تكوين دولة لهم قبل الإسلام، فعصبيتهم لهم تجتمع، بل توزعت في القبائل[29] فأنتجت عصبيات فرعية ما كان لها أن تقود إلى غير الحروب الداخلية. وكما حصل للعرب قبل الإسلام حصل لهم إبان الخلافة العباسية حين ارتضوا تعويض عصبيتهم الجنسية بعصبية غيرهم من الأغراب على صعيد الحكم وتحديداً على صعيد مناصب سياسية هامة. مما فتح الباب أمام الفساد والتفسخ وقاد إلى تدهور السلطة. هكذا نخلص ـ مع الأفغاني ـ إلى القول إن العصبية الجنسية تشكل مدخلاً ضرورياً وشرطاً أساسياً لتأسيس كيان سياسي اجتماعي مطابق لحاجات الجماعة أو الجماعات المرتبطة به، وأن قوة أو ضعف ذلك الكيان تتقرر تبعاً لقوة أو ضعف تلك العصبية. لقد عبر الأفغاني ـ في العديد من نصوصه[30] عن مواقف مؤيدة ومنحازة للعروبة ورابطتها ولسانها وآثارها الفكرية والسياسية والحضارية. وكثيراً ما أتى دفاعه عنها في سياق سجال مع خصوم لها[31] كان حاداً ومعبراً ـ في حدته ـ عن تقدير الأفغاني لهذه الرابطة الاجتماعية ـ الثقافية

---

(27) التعصب. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 41.

(28) عصبة الجنس وعصبة الدين. الخاطرات. ج II. ص 37. انظر ايضاً: رجال الدولة وبطانة الملك. ج II. ص 47.

(29) م. س. ص 37.

(30) م. س. ص 38.

(31) الاتراك مثلاً أو بعض المستشرقين مثل رينان.

واعجابه بآثارها في التاريخ الإسلامي.

ويعزو الأفغاني قوة العرب والعروبة ومكانتهما وموقعهما المتميز في التاريخ العالمي إلى عناصر ثلاثة: الآداب، والأخلاق، اللسان، الآثار الحضارية:

1 ـ لم يخف الأفغاني انبهاره بالدور الريادي للعرب في نشر الإسلام وتوسيع رقعته سواء بالحرب أو بالسلم كما لم يخف انبهاره بحركة التعرّب واسعة النطاق التي دخلتها أقوام كثيرة عن طواعية وطيب خاطر وأكبر عامل وراء هذا التعرب الاختياري من أولئك الأقوام يرجع في نظر الأفغاني إلى «الفضائل الأخلاقية والصفات العالية التي كانت تأتي بها العرب؛ مع بأسهم وشجاعة أبطالهم»[32]. ولأن لهذه الفضائل «السلطة الأدبية على من يتخلق بها»، فقد «انعطفت قلوب الأمم على استحسان الوافدين من العرب لبلادهم...»[33]، ولم ينتظروا أن يكون التعرب فعلاً اكراهياً قسرياً حتى يلجوه.

وبما أن «الاعجاب بآداب قوم، باعث على حب التقرب منهم» وبما أن «أعظم وسائل التقرب: التفاهم»، فقد تبارت الأقوام تلك في تعلم اللسان العربي[34]. هكذا نصل إلى العنصر الثاني المتعلق باللسان العربي.

2 ـ لا تتأتى قوة اللسان العربي وقيمته وتأثيره من قوة العرب العسكرية كما جاءت وقائع الفتح تعبر عنها. وإنما هذه القوة كامنة فيه كلسان، ذلك «أن ما وجد في اللسان العربي من الآداب الباهرة والحكم والأمثال والمواعظ... هو الذي أحله من الانتشار هذا المحل»،

---

(32) العروبة والتعرب. الخاطرات. ج II. ص 316.

(33) م. س. ص 315.

(34) م. س. ص 315.

فإذن «ليس للفاتحين أدنى دخل فيه [في انتشار اللسان]، ولا اتخذوا له أسباباً ووسائل»[35]. ولعل «الغريب» في حديث الأفغاني عن اللسان العربي، هو عدم ربطه لـه بالإسـلام لتفسير كـل تلك الخصـال فيه، عكس منا درج عليه في موضوعات أخرى لم ير لها مكاناً وقيمة إلا في عـلاقتها بـالإسلام. فهـا هنا نـراه منبهراً بهـذا اللسـان حتى قبـل الإسـلام، معدداً مـزاياه ومشيـداً بآثـاره وأدواره الأدبية والفكـرية والتجارية[36] بل لعل «الأغرب» من ذلك كله أن يقول الأفغاني في حق العـرب واللسان العـربي، وهو في معـرض الرد عـلى دعوات تتـريـك العرب: «كيف يعقل تتريك العرب، وقد تبارت الاعجام في الاستعراب، وتسـابقت، وكان اللسـان العربي لغـير المسلمين، ولم يـزل، من أعـز الجامعات وأكبر المفاخـر؟! فالأمـة العربيـة هي «عرب» قبـل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضـوح والظهور للعيـان، ما لا يحتـاج إلى دليـل أو برهـان»[37]. إنه بحق، أكبـر تنويـه، من رجـل لم يعتـد أن يداهن ـ باللغة العربية وأهلها.

ويكـاد الأفغاني يقيم تـلازماً بـين نجاح الكيـان الإسلامي وبـين اعتماد هذا الكيان اللسان العربي لساناً رسمياً له. والشاهد على ذلك ما قاله بصدد اهمال الدولـة العثمانيـة قبول اللسـان العربي لسـاناً للدولة، واعتبـاره هذا الإهمـال ـ الذي كـان قد حـذر منه السلطـان محمـد الفـاتـح ـ سببـاً من أسبـاب انهيـار دولتهم[38]. ومـرد هـذا التلازم ـ في نظر الأفغاني ـ إلى أن معرفة اللسان العربي وآدابه هي المدخل إلى معرفة الإسلام وأحكامه، وهذه وحدها قمينة بتوسيع رقعة الإسلام، أو على الأقـل ضمانـة وحدتـه وأستمراره ضمن من دانـوا بالإسلام.

---

(35) فعاليات آداب اللسان. الخاطرات. ص 317.
(36) م. س، ص 317.
(37) المسألة الشرقية. ج II. ص 16.
(38) بين العرب والأتراك. الخاطرات. ص 320.

3 ـ وكما تشتق العروبة مصادر قوتها من الآداب والأخلاق واللغة، فهي تشتقها أيضاً من آثارها الحضارية المدنية والفكرية. ولم يكن الأفغاني في حاجة إلى كبير عناء كي يدلل على هذه الحقيقة، لذلك نراه يلتجىء إلى شهادة تركي (ضيا باشا)، في مفكراته، على آثار العرب المادية والأدبية في كل البقاع التي خضعت لسيطرتهم، مقارناً إياها بما خلفه الأتراك من آثار هزيلة، منتهياً إلى الإشارة الضمنية إلى أثر تلك المنجزات في تعزيز وتوطيد رابطة العروبة، قائلاً: «فالمسلم، أو المسيحي، واليهودي، في مصر والشام والعراق، يحافظ كل منهم قبل كل شيء على نسبته العربية، فيقول «عربي» ثم يذكر جامعته الدينية»[39].

وقد تكون آثار العرب الفكرية أهم ما أخذ باهتمام الأفغاني واستدعى إعجابه الشديد. ولم يفته ـ وهو يرد على محاضرة لرينان خصصها للقذف في العرب ومساهمتهم في الإسلام ـ أن يستعرض مساهمات العرب الفكرية على الصعيد الإسلامي والعالمي (وتحديداً دورهم في نقل العلوم والفلسفة اليونانية إلى الغرب)، وأصالة وريادة تلك المساهمات قياساً إلى عصرها، مستخلصاً من ذلك تهافت الدعوى الاستشراقية الزاعمة أن «الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة، ولا الفلسفة»[40].

وبالجملة لا شيء يعبر أبلغ تعبير عن وعي الأفغاني بأهميته رابطة العروبة وأصالتها أكثر من كتاباته حول مصر ودور ومكانة مصر في العالم الإسلامي. فمصر ستكون ـ كما توقع لها الأفغاني ذلك ـ كبرى الممالك الشرقية ومركزها الذي تدور حوله. وحكم كهذا لا شك يأخذ عروبة أرض الكنانة عنصراً أساسياً فيه، إذ هي وحدها ما

(39) م. س. ص 319.
(40) رد على رينان. ج II. ص 322.

يميز هذا الكيان عن تركيا أو إيران كمركزين إسلاميين كبيرين.

III ـ دارت موضوعات الأفغاني في التعصب، حول أطروحتين: التعصب للدين، ومنه موقفه الداعي إلى الوحدة الإسلامية، والتعصب للجنس، ومنه اعترافه بوجود أمة عربية تجمعها رابطة قومية متميزة. لكن الانتقال ـ في فكر الأفغاني ـ من الدفاع المستميت عن العصبية الدينية مع ما في ذلك من انكار صريح للعصبية القومية، إلى الاعتراف بهذه الأخيرة وبإمكان تعايشها مع الأولى، يثير أكثر من سؤال: هل هو تحول في فكر الرجل، أم تذبذب وارتباك، أم دعوة اقتضتها ظرفية طارئة، أم غير ذلك مما دفعه إلى هذا الموقف؟. ودون أن ندخل في التفاصيل، سنحاول هنا أن نعرض بوجه عام الأسباب التي دعته إلى طرح وصوغ مواقفه تلك في محطاتها المشار إليها أعلاه، لننتهي إلى تسجيل بعض الخلاصات المتعلقة بالموضوع وذات العلاقة بالوضع الراهن.

1 ـ لم يحفل الأفغاني في مرحلة أولى بالعصبية القومية بسبب من انشداده إلى معركة أوسع هي معركة انجاز الوحدة الإسلامية كرد على الخطر الاستعماري المهدد لـ «الممالك الإسلامية». وقد يكون من المفهوم تماماً هذا الاعراض منه عن الاهتمام بالمسألة القومية فيما هو مدفوع بالآمال العظيمة في إنهاء هذا الخطر على صعيد إسلامي أوسع، تشترك أطرافه ومكوناته في وقوعها جميعاً في دائرته (نقصد الخطر)، فأمام هذا الرهان، كانت تبدو للأفغاني الدعوات القومية دعوات تقسيمية وانفصالية، ومن ثمة فهي بنتائجها تصب الماء في طاحونة الاستعمار، وتسمح له بفك التعبئة الإسلامية من الداخل، وبفتح جبهات من الصراع هامشية تتحول إلى موطىء قدم للسياسة الاستعمارية كما حصل في الهند وسجّله الأفغاني. والحق أن الأفغاني في دفاعه عن الجامعة الإسلامية كان يرسم لدعوته حيزاً متميزاً عما عداه. إذ كان يضفي عليها طابعاً تحررياً معادياً

للاستعمار[41]، مما جعلها دعوى غير قابلة للتوظيف في معركـة صراع مفتعلة مع الفكرة القومية. لا، بل إن هـذا المضمون التحـرري لذلـك الشعار هو ما سيشكل مقدمة للأفكار القومية اللاحقة للأفغاني، ومـا سيدفعه دفعاً في اتجاهها.

2 ـ إذا كانت ظرفية الضغط الاستعماري على العالم الإسلامي في أساس الموقف السلبي للأفغاني من الفكرة القومية، فإن ثمة أسبابـاً فكـرية أيضـاً وراء ذلك المـوقف، ومنها عـلى الخصوص عـدم نضج الوعي القومي للأفغاني بدرجة كافية في المرحلة الأولى تلك. والمتصفح لأعمال الأفغاني يلاحظ تفاوتاً كبيراً بين مواقفه من القومية في مقالات «العروة الوثقى» وكتابه «الخـاطرات» كمـا يسجل ذلـك، بحق، محمد عمارة في تحقيقه لأعمال الأفغاني[42]. ففي نصوص «العروة الـوثقى» كان الرجل لا يزال موزعاً بين موقف عدائي للقومية وبين اعتراف بها خجول وغير حـاسم. وقد لا يصـح تبريـر هذه الحـالة الفكـرية ـ في «العروة الوثقى» ـ والتماس بعض العذر لصـاحبها بـالقول «إن ورود أغلب هذه الأفكار، ومعظم هذه النصوص في (العروة الوثقى) يجعلنـا لا نحسبها جميعاً على جمال الدين، وخاصة إذا علمنا أنـه كان يـدير سياسة الجريدة، باسم تنظيم أممي تنشر قواعده من الهند إلى مصر، متخطياً قوميـات المسلمين»[43]. والتبـرير هنـا لا يصح ليس فقط لأن هذه النصوص موقعة باسمه، ممـا يجعله يتحمـل مسؤوليتها كـاملة، وليس فقط لأن عمله في «العروة الوثقى» مجلةً وتنظيماً اختيار فكـري طـوعي وواعي، وإنما أيضـاً لأن هـذا التحفظ في نسبـة أفكـار تلـك النصـوص إليه شخصيـاً، قد يشرع البـاب أمام صنـوف أخرى من التحفظ قد تتعلق بنصوص أخرى نحسبها كاملة على الأفغاني. لـذلك

(41) انظر د. محمد عمارة في تحقيقه لأعمال الأفغاني الكاملة. ج 1. ص 66.
(42) م. س. ص 74.
(43) م. س. ص 74.

نحجم عن الاطمئنان إلى هذا التبرير، خالصين إلى القول بأن أنسب حكم في حق هذه النصوص هو الذي يرى فيها تلك النصوص الفكرية التي كان يصدر فيها الأفغاني عن خطاب إسلامي لما ينفتح بعد على البعد القومي لأسباب سياسية وفكرية.

3 ـ تأسيساً على ما سبق، نستطيع القول إن احتكاك الرجل التدريجي بالمسألة القومية ومعايشته وقائع النضال القومي لشعوب عديدة (أشار هو نفسه إلى بعضها: ألمانيا، إيطاليا)، وتعمقه في فهم الظاهرة الاستعمارية وأهدافها الاقتصادية والسياسية، وإعادة قراءته للتاريخ الإسلامي ولموقع العرب فيه... الخ، كان له عميق الأثر في انضاج وعيه القومي، وفي حسم تردده تجاه المسألة القومية، وهو تطور حصل تدريجياً ـ كما قلنا ـ لكنه ظهر جلياً في أواخر حياته، وبالذات في كتابه القيم «الخاطرات». فها هنا سنقف حقاً على أول مفهوم عربي للقومية يتخطى بها البعد العرقي (الذي لا معنى له كما تفيدنا بذلك الانثروبولوجيا المعاصرة) إلى البعد الثقافي ـ اللغوي («جامعة اللسان»)[44]، وسنقف بالتالي على مساهمة فكرية ريادية في تأسيس الاشكالية القومية في الفكر العربي الحديث. بل إننا نستطيع أن نحدد مساهمته القومية قياساً إلى القوميين العرب في مطلع القرن الحالي (بعد وفاته) بدقة قائلين ـ مع د. محمد عمارة ـ[45] بأنه إذا كان هؤلاء القوميون قد تميزوا برفضهم لسياسة التتريك التي نهجها العثمانيون في أواخر عهدهم مع تعاظم النزعة الطورانية، وإذا كانوا

(44) يقول الأفغاني ـ في الخاطرات ـ عن اللسان ودوره في قيام الأمم وحفظ كيانها «إنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر. فكم رأينا من دول اغتصب ملكها الغير، فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر فردت ملكها وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل كل ماسواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ونسوا مجدهم وظلوا في الاستعباد ما شاء الله».

(45) ج I. ص 94.

قد طالبوا بـ «اللامـركزيـة» في الحكم واستقلال التعليم في الـولايات العربية، فـإن الأفغاني ذهب أبعـد من ذلك (وقبـل ذلك) إلى مطـالبة الدولة العثمـانية بـالتعرب، بـل وأفصـح عن رغبتـه في تعريب تـركيا كأمة، وهو ما لم تعلنه المطالب العربية بعده[46] والتي ظلت في مواقـع دفاعية بل وتحت تأثير الاغراءات الاستعمارية!

4 ـ وقد يكون ثمـة اعتبار سيـاسي آخر ـ إلى جـانب نضـج وعيـه القومي طبعاً ـ حدا به إلى التعبير الصريح عن موقفه القـومي. ونحن نسـوقـه هنـا عـلى سبيـل الاحتمـال، دون أن نـدخـل في تفـاصيـل الاستنتـاج. ويتعلق هذا الاعتبـار في رأينا بفشـل رهانـه على وحـدة إسلامية في الأفق المنظور وشعوره بضغط الحـالة الاستعمـارية التي تستدعي ردوداً ممكنة وواقعية.

لقـد سبق أن أشرنا إلى أن الأفغـاني أسس ـ مع مـريده الشيـخ محمـد عبده ـ جـريدة «العـروة الوثقى» لتكـون ناطقـاً بـاسم تنظيم سيـاسي إسلامي. وأنـه راهن ـ إلى جانب هـذا التنظيم ـ أيضاً عـلى إيران والدولة العثمانية عساهما تنهضان بمهمة الوحدة الإسلاميـة. لكن هـذه الرهـانات سرعـان ما بـدأت في التـلاشي: تـوقفت «العـروة الوثقى»، وصدم الأفغاني من موقف الشاه والسلطان العثماني، فيما كـان الاحتلال الاستعمـاري يوطـدّ ركـائـزه في العـديـد من البقـاع الإسلامية، وتداعى التضامن بين المسلمين، وبـدأ الاستعمار يـوظف التعبيرات القوميـة في سياستـه (الهند، المشرق العـربي...). وأخذت الآمال العظيمة التي بناها «السيـد» تخفت ويخفت معها رهـانه عـلى الوحدة الإسلامية.

---

(46) يمكن ايراد هذه القولة للجابري في حق الافغاني دون التزامها حرفياً: «إن رائد السلفيـة هنا (= الأفغاني) يبدو أكثر تعصباً للعروبة من رائد القومية العربية (= الكواكبي) الذي جابه سياسة التتريك (؟)؛ «الخطـاب العربي المعـاصر. ص 70 [الاستفهام من عنـدي: ع.ب.].

كانت مصر في هذه الفترة قد تعرضت للاحتلال وكانت قد أعطت تجربة فذة في النضال (ثورة عرابي)، وكانت فوق هذا وذاك البلد الذي أعطى الأفغاني آمالاً أخرى عظيمة. أليست هي معقل العروبة، وقلب الجغرافيا العربية، وحاضنة أكبر قواها البشرية، ومهد التجربة التحديثية مع محمد علي وابراهيم باشا (التي نوه بها الأفغاني في أكثر من مناسبة)؟. إنها فعلاً كل هذا كما رآه وأدركه، لذلك رأى في عاصمتها تلك التي ستصبح «كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية»[47]، ولذلك عقد عليها الآمال وخصها بأعظم نصوصه السياسية.

فنحن نرى في هذا الانتقال في الرهان، من رهان على تركيا وإيران إلى رهان على مصر وشعبها (وربما الخديوي أيضاً)، ما يفسر سياسياً حضور المسألة القومية في فكره خلال الفترة الأخيرة من حياته. فمصر وحدها وقبل غيرها ـ حتى لا نقول دون غيرها ـ هي ضامنة الحل القومي العربي...، ولحسن حظ الأفغاني لم يجر التاريخ عكس ما اعتقد، إذا لم تلبث مصر أن كانت المعقل الفعلي للدعوة القومية العربية وللنضال ضد بقايا الاستعمار وأحلافه الجديدة وحاملة لواء الدعوة الوحدوية، رغم كل الأخطاء والخطايا والنكسات، وحين نكست، نكست معها أعلام العرب ليدخلوا جميعاً عصر الطوائف والكيانات القزمية الهشة والحروب المذهبية الانتحارية.

ماذ يبقى من الأفغاني؟

ليس يهمنا ـ بالتأكيد ـ في هذا الباب، أن نستعيد الأفغاني كمعرفة أو كإجابة نظرية على مسألة «الذاتية»، إذ ثمة ما يفصلنا عنه على هذا الصعيد المعرفي الصرف. لكن هناك الكثير مما يصلنا به: رؤيته إلى الموضوع، وطريقة طرحه له، بل ـ وأساساً ـ الأسباب التي دعته إلى طرقه؛ نعم، لقد عاش الأفغاني في وضع قريب الملامح

(47) الخاطرات.

والمعطيات من وضعنا الراهن: التحدي الغربي والمطامع الأجنبية، التداعي السياسي والتفتت الكياني، الانقسام الحاد في جسم الجماعة، انشطار النخبة الثقافية إلى نخبة حديثة علمانية ليبرالية ونخبة تقليدية محافظة، بدايات الانقسام الطائفي والمذهبي في المشرق، ملامح الصراع الأولى بين قومية عربية ورابطة إسلامية، الصراع بين العلم والدين، بين القديم والجديد... الخ. وبكلمة، عاش الأفغاني فترة اهتزاز كل الثوابت والمبادىء والقواعد التي نظمت الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية العربية ـ الإسلامية لفترة طويلة، تحت تأثير الاختراق الغربي الشامل، والتي أنتجت فضاء عريضاً من الثنائيات.

عصر كهذا، بتحدياته الضخمة، لم يهرب من بين أصابع الأفغاني دون أن يدونه، ويصوغ عليه الردود. وكان أكبر هذه الردود على الاطلاق هو نداؤه للوحدة ومواجهة الاستعمار. وهو نداء كلفه كثيراً من الجهد النظري ـ والعملي ـ حتى ينجح في إنتاج تركيبة توليفية بين المتناقضات أحياناً. والارتقاء ـ أحياناً أخرى ـ بهذه «المتناقضات» إلى درجة من التركيب انصهارية لا تتعرف فيها الأجزاء على ذاتها مستقلة وبمعزل عن الكل الذي يشدها إليه. تلك كانت حال مسألة «الذاتية» التي تجاوز فيها الأفغاني الأخذ بطرف من أطراف المعادلة دون الآخر. وتلك كانت حال الثنائية: علم/ دين والثنائية قديم/ جديد، التي وجدت جميعها في فكره حلاً تركيبياً (ولا نقول توفيقياً تلفيقياً) سمح لها بالتطور دون صدام أو تضاد علني.

رجل التسوية هو إذن، التسوية التي تضمن (وقد ضمنت فعلاً) شيئين اثنين: أولهما صهر جميع التناقضات ـ الزائف منها والصحيح ـ ذات الطابع الثانوي ـ بلغة السياسة ـ لمواجهة التحدي الاستعماري، وكذا قطع الطريق على الاستعمار حتى لا يستفيد من تلك التناقضات أو يوظف بعض أطراف الصراع لخدمة سياسته

التقسيمية[48]. وثانيهما، تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لاختبار مدى تعارضاتها ومدى امكانية تعايشها دون صدام، وفتح الطريق أمام تطورها السلمي. إنها بحق، سياسة تتسع للحوار والاعتراف المتبادل وتنبذ الانكار والاستبداد وواحدية الوجود والرأي.

وليس غريباً البتة أن نكون في حاجة إلى الأفغاني. لأننا أولاً ما نزال نعيش في عصره رغم مسافة القرن ـ إلا قليلاً ـ التي تفصلنا عن وفاته، وما تزال الأوضاع متشابهة ـ وقد زادت سوءً وكارثية ـ تهدد بإطاحة هذه «المدنية» العربية المستوردة كالحليب المعقم. ولأننا ما نزال نعيش في اطار الاشكالية التي أرساها هو وجيله: إشكالية النهضة، دون أن نتخطى حدودها. لكن كيف نكون في حاجة إليه ونحن نعيش عصره ونتحرك في دائرة اشكاليته؟ إننا باختصار، في حاجة إلى رؤية رحبة كرؤية الأفغاني تعيد بناء ما تصدع وتسمح بشق طريق لتطور الفكر العربي والوعي العربي وتجاوز انقسامه الحاد.

نعم، لقد انهارت التسوية الفكرية التي أرساها الرواد ـ ومنهم الأفغاني ـ وبات الأفق مفتوحاً على احتمالات حروب النبذ والانكار والتخوين والتكفير والاتهامات السطحية، والمهاترات المذهبية... وعلى اغتيال الفكر والمفكرين[49] وحرية الرأي، وبكلمة: على الانتحار الجماعي. وليس ممكناً لأحد في شروط حرب الوعي هذه أن يحصد إلا الدمار. إذ هي حرب عبثية بجميع المقاييس وغير خاضعة لآلية

---

(48) عالجنا هذه المسألة في دراسة نشرت لنا في مجلة «الوحدة» بعنوان: «في نشوء واخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي». العدد 27/26، تشرين الثاني (نوفمبر) ـ كانون الأول (ديسمبر) 1986. ص 62 - 81.

(49) كاغتيال الشيخ صبحي الصالح والشيخ حسن خالد وحسين مروة ومهدي عامل.. في لبنان.

الحسم، فكل طرف فيها يصدر عن مرجعية لها وجود حقيقي لا يمكن انكاره. وأمام انهيار كهذا لتلك التسوية، لا يبقى أمام الوعي العربي إلا أن يخطو خطوة نوعية نحـو تأسيس فضـاء لحريـة الفكر يتسـع للحـوار والاعتراف والأخـذ والعطاء والاختـلاف توصـلاً إلى صيغـة جديدة من التركيب.

الفصل الثاني

اشكالية المرجع:
حالة المغرب

اشكالية المرجع
في الفضاء الفكري السلفي في المغرب

كيف عاش المثقفون في المغرب (الأقصى) ـ في فجر نهضتهم، وعلى امتداد فترة تبلور خطابهم الاصلاحي المعاصر ـ مشكلة العلاقة بينهم وبين المرجعين الرئيسيين: الإسلام وأوروبا. هل عاشوا ـ وتحركوا فكرياً ـ في كنف ذلك التقاطب الحاد بين عناصر الثنائيات النهضوية (العلم/ الدين، الأصالة/ المعاصرة، العروبة/ الإسلام...) كما كان عليه الحال في المشرق العربي بعد تصدع التسوية الفكرية التي صنعها وقادها رجال كالأفغاني والكواكبي وعبده... أم أن تجربتهم الفكرية استقلت بملامح خاصة، و ـ بالتالي ـ احتضنت تشكيلة أخرى من العلاقات بين هذه العناصر والأطر المرجعية. وما هي ـ إذا كانت ـ سمات هذه التجربة الفكرية التي بها تتميز. ثم كيف نفهم ذلك التميز فيها، وإلى أي من الأسباب والعوامل نعزوه؟

سياق الدعوة الاصلاحية

تهيمن، في الخطاب الفكري الحديث في المغرب، فكرة الاصلاح: الاصلاح السياسي، والاصلاح المدني، والاصلاح الفكري. وكما حصل في معظم البلاد العربية، نشأت الفكرة الاصلاحية وتبلورت كثمرة من ثمار الصدام بين «المدنية المغربية» المنغلقة على نفسها، إلى حد بعيد، إتقاء من هجمات العثمانيين، وبين أوروبا التي سيتعرَّف عليها المغرب بطريقة مختلفة، عبر التجارة والرحلات، بعد أن

تـراجعت صـورتهـا القديمـة التي حملتها البـرتغـال (واسبـانيـا) في معاركها ـ الساحلية ـ الطويلة ضد المغرب. وبمعاني عديـدة، ستكون أوروبا سبباً في تبلـور تلك الفكـرة الاصلاحيـة لدى النخب المغـربية المتعاقبة: فهي هـزمت المغرب في معـركة عسكـرية حـاسمة (معـركة ايســلي 1844)[1] كشفت عن درجـة تخلف واهتـراء نظـام الجيش، ودفعت نتائجها إلى نشوء وعي حاد بضرورة إدخال الأنظمة الحـديثة عليـه[2]، بل بضرورة تحـديث الدولـة، وهو مـا سيقدم عليـه المخـزن (= الـدولة) في منـاسبـات عـدة[3]. وهي ضغطت عـلى المغـرب، قبـل احتلاله وكما فعلت مع الدولة العثمانية، لإدخال الاصلاحـات في بناه السياسية، والاقتصادية، والتجارية، والنقدية، حتى يسهل اكتساحه، وحتى تتهيأ الشروط (البنى التحتية) اللازمة لاحتلاله واستيطانه. ثم هي احتلته ـ في النهاية ـ وفرضت فيه من السياســات والاصلاحـات ما شاءت، وإن كانت دون مستوى ما هو معلن في عقد الحماية الموقع بين فرنسا والمخزن (في 1912 في فاس)[4].

---

(1) تقـع ايسلي في شرق المغـرب، والمعركـة التي تحمل اسمهـا حصلت بين وحـدات الجيش الفرنسي المرابطة في غرب الجزائر (المحتلة) وبين الجيش المغربي الذي تدخّل لـدعم ثورة الأمير عبد القادر.

(2) أصدر كثير من علماء المغرب فتـاوى وكتب ورسائـل تحث على ضرورة تحـديث الجيش، واتباع الأنظمة العصرية فيه. وقد كانت هذه الكتابات ـ في معظمها ـ تستنـد إلى المرجـع الديني في تبرير دعوتها التحديثية هذه. من أمثلـة ذلك رسـالة أحمـد الكردودي «كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة» (مخطوط بالخزانة العامة ـ الرباط).

(3) في عهد السلطان محمـد الرابـع، والسلطان الحسن الأول (القـرن 19)، والسلطان عبـد الحفيظ (مطلع القرن 20).
انظـر تفصيلات ذلـك في: الناصري «الاستقصـا لأخبار دول المغـرب الأقصى»، الجزئـين الثامن والتاسع. دار الكتاب. الدار البيضاء 1956.

(4) تتعهد فرنسا ـ بموجب عقد الحماية الموقع في فاس عام 1912 ـ باحترام سيادة المغـرب، والقيام بالاصـلاحات التي تقتضيهـا المصلحة، وتـرى فرنسـا (آ) أنها مفيـدة. غير أن السلطات الاستعمارية، وبعد نجاح سياسة «التهدئة» التي قادهـا الماريشـال ليوطي، لم تلتزم بتعهدها. وهو الأمر الذي دفع نخبة جديدة من المثقفين الاصلاحيـين المدنيـين إلى تحرير دفتر مطالب الشعب المغربي ـ في 1934 ـ مطالبين بتطبيق معاهدة الحمايـة وعدم

لقد أحدثت هزيمة ايسلي تصدعاً هائلاً في البناء السياسي والاجتماعي التقليدي، وكانت مقدمة انقطاع في مسار علاقاته الداخلية، إلى درجة تسمح لنا بالتعبير عن معركة ايسلي ـ كما فعل ذلك كثيرون ـ بأنها المعادل المغربي لحملة بونابارت على مصر قبل أربعة عقود. أي أنها التاريخ الرسمي للصدام الاستراتيجي مع أوروبا. وقد أتى الاحتلال الاستعماري، بما خلفه من وقائع، يفتح الباب أمام مرحلة «النهضة»، مستكملاً ما كانت ايسلي قد دشّنته.

ضمن هذا السياق العام للعلاقة التي ربطت المغرب بأوروبا (فرنسا وإلى حد ما اسبانيا)[5] قبل الاحتلال وأثناءه، تشكلت الموضوعات الاصلاحية في وعي النخب المغربية كاستجابات ـ متفاوتة الطبيعة والمحتوى ـ التحدي الذي يطرحه «الآخر». وهي استجابات صدرت ـ في الآن نفسه وفي ما يشبه الاتفاق الضمني ـ عن المخزن والنخبة المثقفة. وقليلاً ما كان المخزن مضطراً إلى مواجهة معارضة العلماء، في بعض فتاويهم، لمبادراته الاصلاحية، أو كانت النخبة مضطرة إلى التهامس بعدم حزم المخزن في اتخاذ مبادرات اصلاحية ما.

من المؤكد ـ كما رأينا ـ أن أوروبا، كتحدٍّ، كانت في أساس نشوء الفكرة الاصلاحية في المغرب، وكانت مرجعاً في تداولها لدى المخزن والنخب. لكنها لم تكن وحدها المرجع أو السبب. ذلك أن المغرب

تعطيل بعض بنودها. واجراء الاصلاحات التي التزمت بها الدولة الحامية. وقد كانت هذه المبادرة منطلق الحركة الوطنية المغربية الجديدة ـ بعد تفكك الثورة المسلحة ـ التي ستقودها إلى تأسيس أطر العمل الوطني الحزبية.

(5) أتيح للمغرب أن يتعرف على دول أوروبية أخرى غير فرنسا (التي احتلت معظم أراضيه) واسبانيا (التي احتلت شماله وصحراءه). ذلك أن مدينة طنجة كانت منطقة دولية تدار من طرف سبع دول أوروبية. وعلى الرغم من أن دخول مدينة طنجة كان يتطلب وجود جواز سفر، إلا أن المغاربة ـ ونخبتهم بصورة خاصة ـ كانوا يدخلونها. وكان ذلك مناسبة لهم لمعرفة نماذج أوروبية أخرى.

الحديث شهد ـ قبل معركة ايسلي بما يزيد على نصف قرن ـ تجربة اصلاح فكري أ رى مختلفة. ولكن ـ هذه المرة ـ بتأثير الدعوة الوهابية الوافدة أصداؤها إلى المغرب عن طريق الحجاج[6] والوفادات الرسمية المخزنية. وتشير بعض المصادر التاريخية المغربية[7] إلى السلطان محمد بن عبد الله (1757 - 1790) بصفته أول من بادر بالتبشير بمبادىء الوهابية. إذ كان «ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على مذهب الأشعرية...، وكان يحض الناس على مذهب السلف من الاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل...»[8]. وقد تبعه على النهج نفسه ابنه السلطان سليمان (1792 - 1822) الذي فرض الوهابية في المراكز العلمية، وتحوّلت في عهده إلى حيث أصبحت بمثابة «ايديولوجية الدولة»[9]، بحيث كان لها أن أنجبت نخبة من المدافعين عنها من المثقفين ذوي الحظوة لدى المخزن كالمؤرخ المغربي الشهير أكنسوس.

إدخال الوهابية إلى المغرب، وتوطينها فيه، كان يجيب ـ في واقع الحال ـ عن حاجة مزدوجة: داخلية وخارجية. تمثلت الحاجة الداخلية في المقاومة السياسية والايديولوجية للطرق الصوفية التي نشطت على امتداد المغرب في هذه الفترة، وشكلت ما يشبه المؤسسة الايديولوجية لمؤسسات سياسية أخرى هي **الزوايا**. ولما كانت الوهابية دعوة إلى العودة إلى الأصول الأولى البسيطة و «الفطرية» للدين، وترك البدع، فقد وجد فيها المخزن ـ ومثقفوه ـ سلاحاً

(6) Charles André Julien: «Histoire de l'Afrique du Nord» Tome 2. p 243. Payot. Paris 1956.

(7) الناصري، الاستقصا. الجزء الثامن.

(8) المصدر السابق. ص 68.

(9) محمد عابد الجابري: «تطور الانتلجنسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب» ضمن «الانتلجنسيا في المغرب العربي» مجموعة من المؤلفين. دار الحداثة. بيروت: الطبعة الأولى 1984. ص 12.

ايديولوجياً لمواجهة الحركات الطرقية في المغرب، ومن خلالها مواجهة الزوايا التي كان بعضها ينازع المخزن السلطة على كثير من مناطق البلاد. أما الحاجة السياسية الخارجية، فقد تمثلت في مقاومة الأتراك على الحدود الشرقية للمغرب. فإذا كانت الوهابية في موطنها الحجازي شكلاً من أشكال التمرد على العثمانيين، فَلِمَ لا تكون الشيء نفسه ـ هنا ـ في المغرب الذي استمر يتوجس خيفة من التمدد التركي على أراضيه؟!

هكذا نجد، إذن، كيف تعددت مصادر الاصلاح في الفكر الحديث في المغرب من مصادر داخلية: الرد على الطرقية وسلطاتها السياسية اللامركزية المهدّدة للمخزن، إلى مصادر خارجية: الرد على الحملة الأوروبية باستعارة بعض الأنظمة والأفكار الحديثة الوافدة من أوروبا نفسها. لقد عاش المغرب ـ بهذا المعنى ـ ما عاشته مصر أو الحجاز أو الشام وتونس، في نفس الوقت، على صعيد الدعوة الاصلاحية. أي أنه عرف الاصلاح في مواجهة «الآخر» كما حصل في مصر وسوريا ولبنان، ولكنه عرفه ـ أيضاً ـ في مواجهة «الأنا» كما حصل مع الوهابية والمهدية والسنوسية.ـوسيكون لهذا التعدد المرجعي الاصلاحي أثره البيِّن في إحداث المصالحة بين ما كان يُنظر إليه في المشرق كمتناقضات. إذ سيشعر مثقفو المغرب ـ في القرنين الماضي والحالي ـ بالتواصل الطبيعي مع ماضيهم الإسلامي، ولحظاته الاصلاحية بالتحديد، في الوقت الذي سيذهبون، في اندماجهم في الفضاء الحداثي، حداً بعيداً، دون أن يعيشوا ـ أو على الأقل أغلبهم ـ التناقض الحاد الذي عاشه مثقفو المشرق العربي.

الثنائيات النهضوية والخطاب الاصلاحي في المغرب:

ماذا يعني الاصلاح بالنسبة إلى مثقفي المشرق والمغرب؟

إنه يعني ـ عموماً ـ معالجة الخلل في المجتمع والدولة، سواء أكان

مظهر هذا الخلل فساداً أو تخلفاً. غير أن هذا الخلل لم يكن دائماً هو نفسه في وعي كل المصلحين، إنه، عند البعض، نتيجة للانقطاع عن الماضي، بينما هو ـ عند البعض الآخر ـ نتيجة للانقطاع إليه والابتعاد عن الحاضر. معنى ذلك أن الاصلاح أخذ ويؤخذ ـ عند النهضويين العرب في المشرق كما في المغرب وعند السلفيين منهم على وجه الخصوص ـ بمعنيين: بمعنى العودة بالمجتمع إلى الوضعية التاريخية السابقة ذات الطبيعة المعيارية ـ الاعتبارية: إسلام السلف. وبمعنى اللحاق بالعصر، وامتلاك القدرة على مواكبة تحولاته.

لقد مارس السلفي المغربي الأمرين معاً بحسب الحاجات التي طرحت عليه. إذ أول النصوص والتنظيمات المعاصرة لشرعنة الماضي، وتبيان أن «الفقه الإسلامي أصل التمدن العصري الحديث»[10]، وان كل ما بنته أوروبا إنما كان ثمرة قراءتها للإسلام: أليست «بعض قوانينها مقتبسة من الفقه الإسلامي كقانون نابليون الأول وغيره من ملوك أوروبا»[11]؛ وهي (أي القوانين) كانت مدخلها إلى التقدم؟. كما ذهب السلفي المغربي إلى حيث يؤسس قراءة للفقه الإسلامي تُشعر المنتسب إلى الإسلام بمعاصرة تعاليم وأحكام دينه له كمنتسب[12]، وقراءة النصوص الدينية بحيث تتلاءم والمعطيات العلمية والفكرية المعاصرة[13]. وفي جميع الأحوال، مارس المثقف السلفي نوعاً من

---

(10) محمد بن الحسن الحجوي: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى. 1396 هـ. الجزء الأول. ص 14.

(11) المصدر السابق. ص 14.

(12) ذلك ـ على وجه التحديد ـ ما قام به المثقف المخزني الكبير محمد بن الحسن الحجوي (1291 - 1376 هـ) في كتابه الضخم المشار إليه في الهامشين السابقين. وذلك ما قام به ـ بعده ـ علال الفاسي في «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء. دون تاريخ.

(13) انظر شيئاً من هذا في:
أبو عبد الله بن الأعرج السليماني: «اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب». مطبعة الأمنية ـ الرباط. 1971. القسم الرابع.

الحوار مع معطيات الثقافة المعاصرة، فيه نقد ـ نعم ـ ولكن فيه قدر كبير من القبول بها. أما نموذج السلفي المتشدد، المنكفىء إلى المنظومة التقليدية، الرافض لأي تثاقف، فلم يوجد إلا متأخراً. وإذا كان قد وُجد في المشرق العربي بعد افلاس التسوية الفكرية التي قادها الأفغاني وعبده، فقد وجد له نظير ـ هنا في المغرب ـ بعد تراجع أثر التسوية الفكرية التي قادها علال الفاسي.

اما الإصلاح ليبرالياً، فيؤخذ بمعنى واحد: الارتقاء إلى مستوى العصر، ومواكبة تحولاته. لكنه يلتمس وسيلتين إلى ذلك: الأولى هي البحث عن مبرر ديني (نص شرعي، تجربة تاريخية...) لتأسيس الفكرة الليبرالية[14]. أما الثانية، فهي الانفصال عن الماضي والتراث، والاستغراق في المنظومة الفكرية الأوروبية الحديثة. الوسيلة الأولى كانت دوماً الأوفر حظاً في النجاح والفاعلية، ساعدها في ذلك امتيازها البراغماتي، ومرونتها الواقعية. أما الثانية، فكانت الأقل حظوة بسبب لاتاريخيتها وغربتها عن ثقافة المجتمع ولغته. وإذا لم يكن المغرب قد عرف حالة الانكفاء إلاّ مؤخراً، وبشكل ضيق، فهو لم يعش حالة الانفكاك التي عاشها الفكر في المشرق طويلاً. إذ لم يوجد ـ هنا ـ سلامة موسى الا متأخراً. لكنه كان مضطراً رغم ليبراليته المباشرة المتشددة ـ بل بسببها ـ أن يتكيف مع الحالة الثقافية ـ الفكرية العامة!

لعل التركيب بين المتعارضات، أو تحقيق التجاور والتعايش بينها، هو السمة الرئيسية التي يستخلصها من نصوص الفكر المغربي المعاصر قارؤه ودارسه. إذ تجد في خطاب السلفي (علال الفاسي) شيئاً من الدفاع عن العقل، والعلم، والحرية، والديمقراطية، والدستور، والتثاقف الخ...؛ وتجد في خطاب الليبرالي (محمد حسن

(14) كما فعل محمد حسن الوزاني في: «الإسلام والدولة ـ او حقيقة الحكم في الإسلام». مؤسسة محمد حسن الوزاني ـ فاس. الطبعة الأولى. 1987.

الوزاني، سعيد حجي...) نظير ذلك من الدفاع عن الإسلام، واللغة العربية، والهوية العربية. أي تجد مساحات كبرى من التقاطع واللقاء بين الخطابين، إلى درجة التعبير عن ذلك سياسياً، في شكل تعايش داخل الحزب الواحد، لفترات امتدت إلى ربع قرن (كما في حالة حزب الاستقلال). أسباب وعوامل ذلك عديدة. سنحاول استعراضها بعد أن نعرض عينة فكرية سريعة لهذا النمط من التركيب الذي كان الخطاب المغربي يقيمه بين الثنائيات النهضوية.

العلم ـ الدين

دافع الأفغاني وعبده بصورة مستميتة عن الوئام بين العلم والدين من منطلق أن الأول يبحث عن الحقيقة، وأن الدين ـ لذلك السبب ـ لا يمكنه الا أن يعترف للعلم بهذا الحق. وقد اجتهد كل منهما كي يؤسس هذا القول شرعياً، تماماً كما كان يفعل ابن رشد (= فصل المقال...) حين أراد بناء مصالحة بين الشريعة والحكمة طاعناً في أحكام الغزالي في الفلسفة والفلاسفة. وقد وُجد منه المثقفين المغاربة من كان مستعداً لممارسة الدور نفسه: دور التوفيق بين العلم والدين بحسبان «أن الدين والعلم كتوأمين متلاصقين فصلهما يؤدي إلى هلاكهما معاً»[15].

ما الذي يسوغ، في نظر المثقفين المغاربة، هذا التوفيق ويبرره؟ إنه العقل. فـ «تاريخ الحضارة العربية مليء بالجهود الجبارة التي بذلها العلماء للتوفيق بين العلم والدين. وإن السلاح الوحيد الذي استعمله أولئك الأبطال لم يكن إلا العقل وما يهدي إليه من أسرار في الوجود»[16]. ولكن، كيف يملك العقل الحق في أن يقيم التوفيق بين العلم والدين، ومن أين يشتق الشرعية في ممارسة هذه الوظيفة؟

(15) ابو عبد الله بن الأعرج السليماني. مرجع مذكور. ص 162.

(16) علال الفاسي: «النقد الذاتي». الطبعة الثانية ـ تطوان. دون تاريخ. ص 44.

إنــه يشتقها ـ بحسب المثقف الاصـلاحي ـ من الإســلام نفســه. فــ «الإســلام دين العقــل»[17]. هكــذا يجـد المصلــح في المنظــومــة الإسلامية ما يبرر به دعوته إلى الأخذ بـالعلم وحقائقـه دون الشعور بالتصادم مع الدين. بل إن الأخذ بـالعلم والتقدم شـأن شرعي، أي أمر ديني تنبغي الاستجابة إليه دون تـردد، ودون تعلّل مـا بالخـوف على الإسلام. ذلك أن «الذين يتريثون في نهوضهم خوفاً على الدين أو تـردداً فيما يـأمرهم بـه الإسلام ليمثلـون أكبر عـامـل ضـد الفكـر الإســلامي الذي يـأبى الجمود وينكـر التردد أو الجحـود». كمـا أن «أولئك الذين يفكرون في السير دون هذا الزاد، فسيسعون في الطريق، ويضلون الاتجاه ولن يكون لهم في إدراك الركب من نصيب»[18].

ما معنى أن يتحقق ـ في الوعي ـ التـوافق بين العلم والـدين. هل معنـاه أن الدين يمكن أن يكـون ـ أو يصبح ـ خطـابـاً في المسـائـل العلمية، أو أن العلم يمكن أن يصبح خطاباً في المسـائل الـدينية. هـل معنـاه أن من الممكن أن نؤسس حقائق العلم دينيـاً، ونبررهـا دينياً، وأن نؤسس الحقائق الدينية علمياً، ونبررها علمياً؟

التوفيق الذي يدعو إليـه الاصلاحي المغـربي ليس من هذا النمط الذي سار فيه مصلحون سابقون، كان محمد عبده أحد أبرزهم، وقاد إلى لـون من التوفيق التلفيقي بـين معطيات الميتـافيزيقـا الإسلاميـة ومعطيات الفيزيقا المعاصرة، بـين معطيات المطلق ومعطيـات النسبي. إن الاصلاحي المغربي يعي صعوبة ذلك، بل استحالته. لـذلك، نـراه يدعو ـ على عكس التوفيق السابق ـ إلى بناء علاقة التوفيق بين العلم والدين على أساس **استقلال منطقة** كل منهما عن الأخرى، واحتـرام ذلك الاستقلال. ذلك ما نقرؤه لعلال الفاسي في هذا النص الذي يقول

---

(17) المصدر السابق. ص 44.

(18) م.س. ص 90.

فيه: «إن الصراع الذي وقع بين العلم وبين الدين في أوروبا لم يكن في الحقيقة إلا كفاحاً من العلم رغبة في التحرر من الارتباط الكلي بالأفكار الرسمية للكنيسة. وقد نجح العلم في معركته، وكوّن له **ميدانه الخاص به الذي لا يمكن أن ينازعه فيه الدين ولا العقل؛** لأن مكانهما فيما هو داخل الانسان. **بينما ميدان العلم في مواطن التجربة** من مظاهر الحياة. ولذلك ففكرنا الديني لا يمكن إلا أن يكون مؤيداً لاستقلال منطقة العلم، بشرط أن لا تحاول النفاذ إلى ما ليس لها من الميادين التي لا تخضع للتجربة ولا تقبل التحليل الكيميائي»(19).

الأصالة ـ المعاصرة

نظير هذا التوافق بين العلم والدين، في فكر الاصلاحيين المغاربة، نجده في حديثهم عن القديم والحديث، عن الأصالة والمعاصرة، عن الهوية والكونية. لا تشكل هذه الأزواج بنيات متعارضة. بل تخلق لنفسها فضاءات من الالتقاء والتقاطع بصورة ملفتة. لقد كان الاصلاحيون المغاربة أكثر من دافع عن نموذج معياري للإسلام: إسلام السلف ضد الإسلام الشعبي: إسلام الطرق والزوايا. كانوا أكثر من انكفأ إلى منظومات"الماضي بحثاً عن حلول لتجاوز معضلات الحاضر. غير أنهم كانوا ـ في الوقت ذاته ـ أشد من دافع عن الحضارة المعاصرة، وحضّ على الاقبال ـ دون تردد ـ على ثمراتها وينابيعها، والنهل والاستفادة منها بما يفيد ـ أيضاً ـ في تأصيل المعاصرة. وحين نعيد استحضار أفكار الرواد الأوّل من الاصلاحيين المغاربة، تستوقفنا ظاهرة الممارسة النقدية التي طالعوا بها تلك المعاصرة كما عرضت نفسها عليهم في الفكر والمجتمع. لم يدافعوا عن محض فكرة التحديث، والتبشير بها تحت تأثير اغرائه الواقعي. بل

(19) م. س، ص 82. التسويد من عندي [ع.ب].

وضعوا عليه قيداً هو قيد **المصلحة**. أي أرخنوا المعاصرة وأخضعوها للحاجات الذاتية بما فيها الفكرية ـ الثقافية. لـذلك تـلازمت دعوتهم إلى المعاصرة مع نقدهم لها. فكانت دعوة تـاريخية حفظت للفكـر ـ في المغرب ـ توازناً نسبياً في مواجهة تيـار الحداثـة العاصف المتمـدد في ركاب العملية الاستعمارية، وتيار الانكفاء المتجدد ضمن اطار الزوايا وبقايا المؤسسات الطرقية.

يدافع المثقف السلفي الجديد عن ضرورة «الاستفـادة من كل مـا أنتجه العهد الحديث»[20] بالقدر نفسه الذي نستفيد فيـه من كل مـا خلفه الماضي ورجال الماضي. لكنه يؤسس فعل الاستفادة هذا على مبدأ المصلحـة مقصياً مـا عـداه من القـواعـد والمعـايـير ـ التي درج الاصبلاحيون على اعتمادها وتحكيمها في الاختيار، ومنها عدم تعارض ما نستفيد منه مع ما نعده من المـوروث في عداد المقـدس ـ ومتجاوزاً الشعور بعقدة النقص أمام ثقافة «الآخر». يقول علال الفاسي: «يجب أن نختار العقيدة التي نريدها والمنهج الذي ننتحله، ثم لا علينـا بعد في المصادر التي نستقي عناصرها منها؛ نأخذ من القديم أحسنه ومن الحـاضر أفضله، ونحـاول المتابعـة في التقدم بمـا نستجـده نحن من تجاربنا مما ليس في القديم ولا في الحـديث. ولم لا؟ إنهم رجال ونحن رجال. يجب أن ننزع عنا عقدة النقص التي تمنعنا من الوقـوف أمام أمثالنا موقف الندّ للند»[21].

تتحول المعاصرة في هذا الموقف إلى أصـالة، أي إلى سلـوك تلقائي تمارسه الذات دون شعور بأنها تتقمصـه عن غير خـارج عنها، ودون شعور بأنها تغترب فيه حين تسلكـه. هذا اللـون من المعاصرة ـ كمـا فهمه وتعاطاه الاصلاحيون المغاربـة والسلفيون من ضمنهم ـ هـو ما

---

(20) م.س. ص 57.

(21) ام.س. ص 57.

جعلهم يتداولون، في خطابهم الفكري، اشكـاليات ومفـاهيم الوطنيـة، والديمقراطية، والدستور، والتقدم، بإضفاء المحتوى الليبرالي الأصلي عليها، ودون اللجوء ـ دائماً ـ إلى بنائها من داخل الجهـاز المفاهيمي السياسي التقليدي، وبأستعارته. لذلك لا نجد الحضـور عينه لمفـاهيم كالشورى وأهل الحل والعقـد بالشكـل الذي نجـده لدى اصـلاحيي القرن التاسـع عشر في المشرق العربي، رغم أن البيئـة السياسيـة في المغرب أكثر تحفيزاً على تشغيـل وإعمال مـدوّنة المفـاهيم السياسيـة التقليدية المنحدرة من الأحكام الشرعية والآداب السلطانية! والأغرب أنهم مـا كانـوا يتحسسون الحـاجة الضـاغطة ـ دومـاً ـ إلى شرعنة مواقفهم التحديثية بالعـودة إلى النصوص الإسـلامية. فقـد كتبوا في موضوعات النظام السياسي الحديث كما لو أنها امتداد طبيعي للنظام السيـاسي الشرعي. وتجاورت ـ هكـذا ـ لحظـات التـاريـخ في وعيهم لتتجاور معها البنيات الفكرية القديمة والحديثة. لقد عاشوا الأصـالة معـاصرة، والمعاصرة أصـالة. وقليـلاً ما حصـل التنـاقض بينهمـا في وعيهم[22].

الإسلام ـ العروبة

من الأمـور التي جرت مجـرى العادة، في الخطـاب الاصلاحي في المغـرب، النظر إلى كـل ما هـو عربي بصفتـه إسلاميـاً، وكل مـا هو إسلامي بصفته عـربياً. فـالقطيعة أو التقـاطب بين الحـدّين، والذي عـاشه الفكـر العربي في المشرق، لم يكن معـروفاً في المغـرب لأسباب سنعرج عليها لاحقاً. التوازن كـان هنا أيضـاً واضحاً بـين العقيدي والقومي. وقد كشف عن نفسه في تظاهرة ـ سياسية وفكرية ـ فريـدة هي معركة مقاومة «الظهير البربري» التي خاضهـا الشعب والحركـة

---

(22) ربما كان موقف علال الفاسي التقليدي في موضوع «مدونة الأحوال الشخصية» يشذ عن هذه القاعدة التي سار عليها ـ والسلفية ـ في المغرب.

الـوطنيـة والنخبـة المثقفـة من العلمـاء لقبـر المشروع الاستعمـاري التقسيمي في 1930. من الملفت، أيضـاً، تصـدي المثقفـين المغـاربـة للـدعوات المشرقيـة التي أقامت الفصـل بين العـروبـة والإسـلام[23] بصفته ـ في رأيهم ـ فصلاً غـير شرعي، وللدعـوات القوميـة الفرعيـة (قومية سورية، وقومية مغربية...) بصفتهـا دعوات معـادية للعـروبة نفسها[24]. لقد كان المرجع، كما سنرى ذلك، اجتماعياً ـ تاريخياً، أي ناشئاً عن طبيعة التكوين الاجتماعي والديني الموروث للمغاربـة. لكنه كان فكرياً أيضاً. أي ناشئاً عن وعي المثقف الاصلاحي بالحـاجة إلى تجاوز الفصل بين مكوّنين متداخلين يكوّنـان الاجتماع المغـربي. ولقد استمر هذا الوعي مستفيداً ـ في نجاحه وتأثيره ـ من نجـاح المجتمع في رعـاية المصـالحة بـين العروبـة والإسـلام عـلى الصعيـد النفسي واللغوي والقيمي.

لماذا غابت، في الفكر الاصلاحي في المغرب، تلك الازدواجية الحادة التي حكمت الفكـر الاصـلاحي في المشرق. لمـاذا لم يعش الأول مـا عاشه الثاني من حالة استقطاب بين الدينيين والعلمانيين، بين الأئمـة ودعـاة العلم، بين السلفيـين والحداثيـين، بين دعـاة رابطة العـروبة ودعاة رابطة الإسلام. ما هي الأسباب التي تفسّر ميل مثقفي المغرب النهضويين إلى التوفيق بين هذه الحدود المتقابلة. ثم هل من خلاصـة نستنتجهـا من هـذه الطبيعـة التـركيبيـة في المتن الفكـري المغـربي المعاصر؟

---

(23) يقول علال الفاسي: «إن وطنيتنا عربية، وبلادنا عـربية. ولنـا الحق في أن نطالب العـرب بالتكتل حول كلمة سواء هي العروبة التي تحمل في محتـواها رسـالة الإسـلام». «منهج الاستقلالية». [د.ت.] ص 51.

(24) في هذا يقول علال الفاسي: «إن القومية الضيقة لا محل لها في وطننا ولسنـا بحاجـة لأن نتـوسع في الحـديث عن العروبـة بهذا الاعتبـار لأنها هي محتـوى عقيدتنـا ووطنيتنا». المصدر السابق. ص 46.

تجاور المرجعيات: أسبابه وعوامله

ثمة أسباب عديدة تفسر غياب ظاهرة الأزواج المفهومية المتعارضة في الخطاب الفكري الاصلاحي في المغرب، والميل ـ الذي يبديه ـ نحو بناء علاقة تعايش بين المرجعيات. من هذه الأسباب ما هو من طبيعة سياسية واجتماعية، ومنها ما هو من طبيعة فكرية.

أ ـ **أسباب سياسية**: في قائمة تلك الأسباب العامل الاستعماري. فالحركة الوطنية المغربية، التي انطلقت في صيغتها المعاصرة في ثلاثينات هذا القرن بعد انفراط التجربة الثورية المسلحة في الريف والأطلس، تشكلت كاستجابة للتحدي الاستعماري، وكحركة سياسية اصلاحية اتخذت من نظام الحماية الفرنسي القائم إطاراً للعمل الوطني السياسي. إذ قبلت بالعمل في نطاق أحكام هذا النظام، وفي أفق التطبيق الكامل لبنود معاهدة الحماية القاضية بإجراء الاصلاحات في الادارة والمجتمع في المغرب. وكان من الطبيعي أن تنتظم في إطار موقف الدفاع عن التحديث، وأن تتكيف مع الحداثة التي يفرضها الاستعمار، دون أن تجد تناقضاً بين أن تأخذ بها (هي التي تطرحها على نفسها)، وبين أن تدافع عن «الأصالة المغربية» التي تضعها السلفية ـ ايديولوجية الحركة الوطنية المغربية ـ في أولى أولوياتها. لقد أصبح طبيعياً أن تتحول الحركة الوطنية، وأن يتحول قادتها من علماء السلفية، إلى التبشير بالتحديث والدعوة إليه، واستنفار وتعبئة الجمهور من أجله. وأن تتحول السلفية إلى برنامج سياسي مطابق للظروف، ومستجيب لحاجات التطور، «مما جعلها تحمل مضموناً ليبرالياً تماماً، فأصبحت قضية «التحديث» هي قضية «السلفيين الجدد» أنفسهم، وأصبحت الأصالة تعني المعاصرة والحداثة»[25]. ولعل دفتر «مطالب الشعب المغربي» الذي صاغته

(25) محمد عابد الجابري: «تطور الانتلجنسيا المغربية...» مرجع مذكور. ص 52.

وأعلنته الحركة الوطنية في 1934 أكثر الشواهد الدالة على الطبيعة الحداثية لبرنامجها السياسي، وعلى الطبيعة الانفتاحية للسلفية في المغرب. وبالجملة، فقد كان التحدي الاستعماري في أساس ميل الفكر الاصلاحي في المغرب إلى تكييف نفسه للتلاؤم مع الحداثة الاستعمارية.

إلى جانب هذا العامل الهام وجد عامل آخر مهم، ويتعلق بطبيعة تركيب الحركة الوطنية المغربية. فقد انطوت هذه الأخيرة ـ في تكوينها ـ على تعايش فئات سياسية متنوعة ومختلفة المصادر الثقافية والفكرية. بعضها تقليدي تخرج من القرويين أو ابن يوسف أو الأزهر، وبعضها ذو تكوين حديث في المدارس والجامعات الفرنسية. وأمام هذه الازدواجية الثقافية ـ التي امتدت إلى الاطارات القيادية للعمل الوطني[26] ـ وأمام الحاجة إلى تماسك قوى وأطر العمل الوطني، أجبر الخطاب الاصلاحي في المغرب على الانفتاح على الثقافتين معاً: التقليدية والحديثة. وبقدر ما كان هذا الانفتاح يضعف تماسك الأطر السياسية التنظيمية، بقدر ما كان يسمح بقيام ما يشبه «التقاسم الوظيفي» بين التقليديين والحداثيين في النشاط التعبوي. إذ كان كل منهما يستطيع أن يصوغ خطاباً مطابقاً لبيئة فكرية محددة، ولقوى اجتماعية وفكرية محددة، بصورة تتكامل فيها الأدوار.

ب ـ **أسباب اجتماعية:** من أهمها عدم وجود تعددية دينية في المغرب. ففضلاً عن أن المغاربة محكومون ـ في إسلامهم ـ بالمرجع المذهبي السني المالكي، فإنهم لم يعرفوا مشكلة الأقليات غير الإسلامية، خاصة المسيحية، كما هو الحال في المشرق العربي. وهذا

---

(26) كان هناك علال الفاسي السلفي إلى جانب محمد حسن الوزاني وأحمد بلا فريج الليبراليين في الصف القيادي للحركة الوطنية.

يعني أنه لم تكن قد وجدت بيئة اجتماعية (ودينية) تدفع نحو تشكُّل ايديولوجيا عروبية في مواجهة ايديولوجيا إسلامية كما حصل في مصر والشام[27]. إن المحاولة الاستعمارية الوحيدة التي كان من شأن نجاحها أن يقود إلى احداث استقطاب في أوساط المغاربة على قاعدة ثنائية العروبة/ الإسلام قد جرى قبرها في المهد: نعني بها مؤامرة «الظهير البربري» الاستعمارية (1930). هكذا ـ أيضاً ـ أتاح التكوين الاجتماعي ـ الديني ـ التاريخي التجانسي للمغاربة فرصة تحقيق التعايش العميق ـ النفسي والعقلي ـ بين العروبة والإسلام، وأتاح لنخبتهم اعادة إنتاجه داخل خطابها الاصلاحي.

ج ـ **أسباب فكرية**: من أهم هذه الأسباب والعوامل الفكرية التي نعزو إليها دور تحقيق التعايش ـ في الخطاب الاصلاحي في المغرب ـ بين مكوناته الفكرية، طبيعة العلاقة التي أنشأها مع أحد أطره المرجعية: الخطاب الاصلاحي في المشرق العربي. فقدَ درج الاصلاحيون المغاربة ـ والسلفيون منهم بخاصة ـ على قراءة أفكار الاصلاحيين في المشرق بعد تجريدها من محتواها وخلفياتها الايديولوجية، وتوظيفها «توظيفاً جديداً»[28]. أي اعتادوا التعامل معها بصفتها أفكاراً دون الانتباه إلى ما يؤسسها من اعتبارات ايديولوجية، ودون رغبة منهم في الانخراط في نزاعات الاصلاحيين المشارقة. إن معيار أخذهم بها كان هو **المصلحة**. أي ما يمكن أن تقدمه للمغاربة في معركتهم الفكرية والسياسية بصرف النظر عما عدا الواقع. لقد كان توظيف المثقفين النهضويين الجدد في المغرب لأفكار مثقفي النهضة في المشرق يعني تكييف الدعوة الاصلاحية مع

---

(27) ثمة سبب آخر، إلى جانب هذا، يفسر عدم وجود هذا التعارض بين العروبة والإسلام، هو أن المغرب لم يخضع لسلطة الاتراك التي نشأت الايديولوجيا العروبية، أيضاً، في سياق مواجهة لطورانيتهم.

(28) محمد عابد الجابري، مرجع مذكور، ص ص 50 - 51.

الحاجات الموضوعية، وقراءتها لا في ضوء الاستقطاب الايديولوجي المشرقي، وبالانتساب إلى أحد عناصره، وإنما في ضوء الواقع المغربي. هكذا جرى تكييف سلفية الأفغاني ومحمد عبده لمحاربة الطرقية ومقاومة الاحتلال الاستعماري. وجرى تكييف الليبرالية المصرية ـ الشامية للتلاؤم مع ظروف الحماية وما رسخته من بنيات حديثة، تماماً كما فعل الأقدمون في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر حين كيفوا أفكار الوهابية لمحاربة الطرقية والشعوذة، واستنهاض المجتمع ضد سلطة الزوايا.

ونستطيع نحن أن نفهم جيداً هذا التكييف وهذا التكيف بالعودة إلى مفهوم المصلحة، وهو مفهوم مركزي في الخطاب الاصلاحي في المغرب. وقد درج السلفيون ـ خاصة علال الفاسي[29] ـ على استعماله. إن مفهوم المصلحة هذا يستند إلى تراث فقهي عريق في المغرب والأندلس، إلى تراث الشاطبي صاحب «المقاصد»، وغيره من فقهاء المالكية. وقد مكّن اعتماده الكتابة الفقهية والسياسية، في المغرب، من الكثير من أسباب المرونة التي كانت تحتاجها حتى تتكيف مع المستجدات التاريخية، وتلتمس الأجوبة الشرعية والوضعية عليها.

كان علال الفاسي شاملاً في وصفه السلفية الجديدة في المغرب بأنها «أيقظت الفكر المغربي والإسلامي، إذ نبهت لقيمة الاجتهاد في الإسلام، علمت الشعب كيف يفكر، وعلمت المثقفين والعلماء كيف يطرحون الجمود جانباً ويستنبطون تعاليم الإسلام من مصادرها الأصلية المثلى... وبهذا الانقاذ استطاعت أن تواجه التحدي العسكري والنظامي والعقائدي الذي هجم به الأجنبي عليها»[30]. إن

(29) انظر علال الفاسي في: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» مرجع مذكور. وكذلك «دفاع عن الشريعة»، الرباط، اكتوبر 1966.

(30) علال الفاسي: «منهج الاستقلالية»، م.م.س ص 11.

خروج البرنامج الليبرالي الحداثي والأفكار الجديدة من أحشاء السلفية المغربية، وتحرُّكه في كنفها، أنقذ الخطاب الاصلاحي في المغرب من ذلك الاستقطاب الداخلي الحاد الذي وُجد في المشرق، وأتاح للساحة الفكرية فرصة من التطور الصحي نسبياً لم تبدأ تشهد المظاهر الأولى لانتكاستها إلا مع نهاية الخمسينات وبداية الستينات، ولأسباب سياسية!

هل نزعم ـ هنا ـ كما زعم من قبلنا كثيرون أن الخطاب الاصلاحي في المغرب يملك خصائص فريدة يتميز بها عن الخطاب الاصلاحي في المشرق؟ إننا أبعد ما نكون عن القبول بهذه الأطروحة الايديولوجية. ما كنا نريد التأكيد عليه في معرض حديثنا السابق هو أن **شروط إنتاج الخطاب** الاصلاحي في المغرب كانت متميزة عن شروط إنتاجه في المشرق، وهذا قاد إلى اختلاف تعاطي الاصلاحيين المغاربة مع قضايا كانت ـ لأسباب سياسية وتاريخية ـ حساسة في المشرق. أما الحقيقة التي تظل قائمة في مطلق الأحوال، فهي أن الخطاب النهضوي الاصلاحي العربي يظل هو هو ـ في المشرق كما في المغرب ـ بإشكالياته ومرتكزاته النظرية ونظامه المفهومي، رغم اختلاف شروط إنتاجه هنا أو هناك. والحديث في هذا الباب ينأى بنا عن المقاربة السوسيولوجية الثقافية إلى المقاربة الابيستيمولوجية.

لعل الخلاصة الأساسية التي تهتم قراءتنا السريعة بعرضها في هذا المجال هي أن ظروف التطور الفكري ـ أياً كانت طبيعته ـ تتحكم فيها عوامل السياسة والصراع السياسي. وهو أمر ينطبق على الفكر في المشرق كما في المغرب. لهذا فالحاجة تظل ضاغطة لتجنيب الفكر والممارسة الفكرية آثار الانقسامات السياسية الغائرة في الواقع العربي حماية للمعرفة. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتقدم نحو إنتاج تسوية فكرية. فالتسوية الفكرية ـ وهي ليست أكثر من اتفاق مبادىء ـ تستطيع أن تُتْجب وضعاً يدرأ خطر انقسام الوعي، وخطر

الحرب الفكرية، والارهاب الفكري، وعاهات التجريم والتأثيم والتكفير والانكار المتبادل...، السائدة اليوم. إنها لا تلغي الصراع الفكري، لكنها تؤسسه على قواعد متحضرة. وهي، في هذا، تشبه الديمقراطية في المجال السياسي: تعترف بالصراع، لكنها تمنعه ـ بقواعد صارمة ـ من أن يتحول إلى عنف دموي وإلى حروب أهلية.

ليست الدعوة إلى التسوية الفكرية ـ وهي في جوهرها تعبير عن ارادة ايديولوجية واعية ـ دعوة إلى التنازل المعرفي المتبادل، أو دعوة إلى التوفيق أو التلفيق بين الأفكار، كما قد يخطر للبعض، وإنما هي دعوة إلى الاقلاع عن حرب الشعارات، والتراشق المزيف بادعاء امتلاك الحقيقة إما بإسم المطلق العلمي أو المطلق الديني؛ دعوة إلى الإيمان بالنسبية في التفكير، والاعتراف المتحضرّ بحق الرأي وبالاختلاف، دعوة إلى إعادة بناء الساحة الفكرية على أساس ديمقراطي بنزع التعصب والاستبداد منها، بغية تهيئة أرضية ملائمة للإنتاج العقلي والابداعي... وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

الفصل الثالث

نحو مرجع جديد

I ـ الفكر السياسي العربي
والتحديات المستقبلية

يضعنا التفكير في واقع الفكر السياسي العربي انطلاقاً من هذا العنوان أمام قضيتين أساسيتين مترابطتين: طبيعة التحديات الموضوعية المطروحة على الفكر السياسي العربي هذا، أي القضايا التي يُفترض فيه أن يعالجها مستقبلاً. ثم الشروط الذاتية المفترض توافرها ـ لذلك الفكر ـ في أفق طرح صحيح ومتماسك لتلك القضايا. يتعلق الأمر ـ إذن ـ بالتفكير في وضع Statut الفكر السياسي العربي من زاويتين: من زاوية **المعرفة**، أي حاصل ما ينبغي أن يحققه من رصيد علمي في مقاربته الموضوعات تلك. ومن زاوية **شروط انتاج** هذه المعرفة. أي جملة الأدوات والقدرات النظرية التي يُطرح عليه امتلاكها. وهكذا، فنحن نطل من الزاوية الأولى على الحاجات التاريخية والايديولوجية في نشاط الفكر السياسي العربي، بينما نطل من الثانية على ما هي فيه حاجات معرفية صرف.

لا نخفي أن هذا النمط من التفكير الذي نروم به مقاربة وضع الفكر السياسي العربي، إنما هو ينتمي ـ في أدواته وأهدافه ـ إلى خطاب «الينبغيات». وهو ـ بالتعريف ـ **خطاب فلسفي**. غير أننا نريد أن نضيف إلى تعيينه ـ هنا ـ القول إنه أيضاً خطاب نقدي. فهو يستوعب ـ ويمارس ـ الحاجة النقدية في سعيه إلى بناء النموذج المطلوب للموضوع المدروس: الفكر السياسي العربي. ذلك أن كل

تفكير في النموذج أو المثال هو، في حد ذاته، شكل من النقد ـ حتى في صيغة مبطنة ـ للموضوع.

هل يمكن لخطاب لم يتحرر من عائقه الابيستيمولوجي ـ الفلسفي أن يتمثل وضعاً مستقبلياً (= نموذجاً) للفكر تمثلاً صحيحاً وغير ايديولوجي، ـ وبالتالي ـ هل يمكن لـ «نظرة مثالية» للفكر السياسي هذا أن تشكل مدخلاً نظرياً مقبولاً لبناء هذا التصور المستقبلي له؟

الواقع أن التفكير في الوضع المستقبلي لهذا الفكر ليس تفكيراً في نموذج مثالي Ideal-type، وليس ترفاً فلسفياً، وانما هو محاولة لاستشراف الحالة التي سيكون فيها هذا الفكر ـ مستقبلاً ـ فكراً مطابقاً لتاريخه، ومنتجاً. أي قادراً على تقديم إجابات نظرية على قضاياه، لا نقول إجابات صحيحة، وإنما فعالة، أي تملك ما تستطيع به المساهمة في تغيير الشرط العربي. يمكن القول، إذن، إن الهاجس المحرك لهذا النص ليس التأمل في حالة مثالية للفكر السياسي العربي، بل ـ بالضبط ـ محاولة رسم ملامح حالة واقعية له، أو قل حالة يكون فيها فكراً واقعياً، نعني في مستوى معطيات الواقع.

وفي سبيل أن يحقق الفكر السياسي العربي الفعالية، وأن يتجاوز أزمته المزمنة المتحدرة إليه من «الأصول» النهضوية، ومن مناخاتها الاشكالية؛ وحتى يتأهب «لولوج» القرن الواحد والعشرين...، سيكون عليه أن يواجه نوعين من التحديات، وأن يجيب عن جملة ما يندرج تحتها من معضلات. وليست مجابهة هذه التحديات ـ في ما نعتقد ـ سوى تحقيق مطالب ذاتية وموضوعية لهذا الفكر. أي ليست سوى عملية من التحقيق المستمر لمجموعة من المكاسب المعرفية والتاريخية التي طالما ظل تحقيقها بعيد المنال، أو على الأقل متعاظم الاستعصاء. أما هذان النوعان من التحديات التي نقصد، فهما التحديات الابيستيمولوجية (المعرفية)، والتحديات الموضوعية التاريخية.

I ـ تحديدات موضوعية ـ اشكالية

المتأمل في تاريخ الفكر السياسي العربي المعاصر، لا يجد صعوبة في أن يستنتج من هذا التاريخ أنه بعد قرن ونصف من ممارسة «النهضة» الفكرية، ومن تداول اشكاليات فكرية ذات صلة بشروط تحقيق النهضة المجتمعية، ما يزال هذا الفكر دون الدرجة التي يحقق فيها التقدم الجدي في حل أي من الاشكاليات النهضوية الموروثة. الأمر الذي ينشأ عنه استمرار الزمن المعرفي النهضوي في لحظتنا الثقافية والفكرية الراهنة. بل قل ينشأ عنه استمرار انتماء فكرنا إلى الحقل النهضوي ذاته. فها نحن ـ وعلى أعتاب الانتقال إلى عصر عالمي جديد، ودخول قرن آخر ـ أمام نفس الاشكاليات مع بعض التعديلات التي لا تمس «الجوهر». إذ ما يزال يتعين علينا أن نحل مسألة المرجع (الفكري، والثقافي، والاجتماعي): نعني مسألة العلاقة بالماضي، والعلاقة بالغرب. وهي المسألة التي أحدثت ـ وما تزال تحدث ـ في الفكر العربي ـ ثنائية تقاطبية حادة هي ثنائية: الأصالة/ المعاصرة، التقليد/ الحداثة، الأنا/ الآخر الخ...؛ كما أنه ما يزال يتعين علينا أن نتأمل مجدداً في العلاقة بين الوحدة والاختلاف في كل تمظهراتها السياسية: الوحدة والديمقراطية، القومية والوطنية الخ...؛ كما أنه ما يزال يتعين أن نمارس التفكير الجدي في مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع، بكل ما يرتبط بها من قضايا كالديمقراطية والسلطة، والشرعية... الخ...

تتفرع عن هذه المهام الكبرى مهام أخرى فرعية ليس هنا مجال التفصيل فيها، أي أسئلة من قبيل السؤال عن العلاقة المطلوبة بالتقنية وأوجه اكتسابها، والعلاقة بين هذه وبين الثقافة والمجتمع (أو ما يمكن التعبير عنه بنموذج اجتماعي جديد). ثم العلاقة بين الثقافة العالمة وثقافة الشعب، بين النخبة والجمهور. وللدقة، إن استئناف التفكير في تلك الاشكاليات الكبرى، لا يمكنه إلا أن يثير القضايا

الثلاث المشار إليها: التقنية والانتاج، والنموذج الاجتماعي، التعليم والتكوين، بصفتها تحديات مستقبلية حقيقية.

ونحن إذ نثير هذه الموضوعات، فليس للبت فيها بأجوبة أو حلول - لا ندعيها - وإنما لاعادة طرحها بصورة مقبولة، تجعلنا - ونحن نفكر فيها - معاصرين لأنفسنا أولاً، مدركين - ثانياً - للحدود بين الحاجة إلى استئناف النظر في الاشكاليات النهضوية المستمرة، وبين الحاجة إلى تجاوزها تجاوزاً نظرياً حاسماً. إن القاعدة الفكرية التي تتحكم في فهمنا لهذه المسألة تتمثل في أن أفضل طريقة للتحرر من الاشكاليات النهضوية هي مجابهتها بصورة نوعية. أي اعادة طرحها بطريقة مختلفة نحقق - فيها - المسافة النظرية الضرورية معها حتى نفهمها فهماً غير ايديولوجي. وهذا ما لا تستطيعه النزعة العدمية - العروبية التي تريد «التحرر» من الخطاب النهضوي بإلغائه!

كيف - إذن يُطرح على الفكر السياسي العربي أن يجابه تحدياته الموضوعية، وما هي القضايا التي تمثل تلك التحديات؟

مسألة المرجع: المسألة الثقافية

بعد أكثر من قرن ونصف، ما يزال الفكر العربي - وضمنه الفكر السياسي - أسير مسألة المرجع: نعني، ما زال يتحرك ضمن اطار اشكالية الأصالة والمعاصرة، الهوية والحداثة، التراث والعصر. ولما كانت هناك عوامل موضوعية ضاغطة أملت هذا اللون من ادمان التفكير في قضية المرجع: (الأطر المرجعية لبناء الفكر والمجتمع) ومنها عامل اندراجنا - وثقافتنا - في العصر الكوني، فإن المشكلة لم تعد في أن الفكر العربي ما يزال يتحرك ضمن مدار هذه الاشكالية، وإنما تكمن في أن تحرُّكه ذاك يتجه وجهة تكريس أحد الحدين المرجعيين والانتصار له. يصبح التقاطب الفكري هنا بين مدافع مستميت عن

الهوية والأصالة ضد التغريب والأوْرَبَة والمسخ الثقافي، وبين مدافع عن الحداثة ضد النكوص السلفي والتحجر العقائدي والانحطاط. وهو تقاطب لا يسمح ـ بطبيعته ـ لأي صاحب قول أن يقرأ قوله نقدياً، أي أن يحوله إلى موضوع للتفكير. بل يصبح الهجوم على الآخر هو الصيغة التي يتعرف فيها كل موقف على نفسه حتى لا يضطر إلى التعرف عليها مباشرة. ولقد كانت هذه الطريقة من السجال ـ وما تزال ـ حرباً فكرية، بدأت غير معلنة، لكنها تتجه الآن إلى الاعلان عن نفسها بصورة تهدد جدياً بإغراق الساحة الفكرية والثقافية في التغليط الايديولوجي، وفي فوضى المفاهيم، وفي تنازع الرهانات.

ولقد غذّت تراكمات التجربة السياسية العربية المعاصرة، وخصوصاً منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، هذه الاشكالية بعناصر جديدة فاقمت من حرارة التعبير عنها في المجال الفكري، وشحنت التيارات الأصالية والحداثية بطاقة صدامية جديدة. لهذا سنشهد خلال العقدين الماضيين انعطافاً حاداً في هذا الصراع الفكري إلى أطوار من الاحتقان عبَّر عن نفسه أحياناً في شكل ارهاب فكري صريح. وسنشهد ـ في سياق ذلك ـ تكريس قواعد جديدة للتفكير و «الحوار» قوامها النبذ والاقصاء والانكار المتبادل.

كيف يمكن للفكر السياسي العربي أن يتجاوز حرب الوعي هذه، وأن يتجه إلى انتاج معرفة موضوعية بمسألة المرجع؟

مرة أخرى نؤكد أن لا سبيل إلى ذلك إلا بالارتفاع بالوعي إلى نصاب الوعي الموضوعي، وأولى مطالب هذا الارتفاع هو الإقرار بموضوعية ـ وشرعية ـ المرجعيات الفكرية المتصارعة. إنها شرعية تماماً من وجهة نظر الواقع الاجتماعي والتاريخي. وليس في وسع أي كان أن يلغي أحد هذه التيارات. كما أن مطالب كل تيار ليست كلها صحيحة، وليست كلها خاطئة أيضاً، وإنما هي تنطوي على قدر ـ

متفاوت ـ من الصحة والأهمية. وإلى ذلك كله، فإن ما قد لا يستطيع هذا التيار أن يجيب عنه، يستطيع غيره أن يفعله.

إن هذا الاعتراف ـ المتبادل ـ بين أطراف الصراع الفكري هو المدخل، الذي لا مدخل سواه، إلى اعادة بناء الوعي بمسألة المرجع بصورة موضوعية غير ايديولوجية، بصورة سوية غير عصابية. ذلك أنه كلما تحرر المفكر من «سيكولوجيا المحارب» التي يعيشها في أجواء التطاحن الفكري، وتقوده إلى بناء تصورات تبريرية، والانتصار لرأيه بحق وبغير وجه حق...، كل ما حلَّ نفسه من الالتزام الايديولوجي الذي يمارس قيداً واعياً وغير واع على فعاليته الفكرية ويكيّفها حسب المصلحة لا حسب الموضوعية. وكلما أطلق طاقة الابداع لديه وطلق ارادة التبرير.

إن في الاعتراف المتبادل، وفي حق الاختلاف في الرأي، متسعاً للعطاء النظري. نعم، إن ذلك لا يحل مشكلة المرجع، ولا يقدم أجوبة عنها. لكنه يخلق فضاء للتفكير الحر، أي يحرر التفكير من الهوس التصادمي، ويفتح أمامه امكانية هائلة للتأمل العميق. وفضلاً عن هذا كله، فإنه يكرس تقاليد فكرية جديدة كالنسبية والواقعية. وهذه من الشروط النظرية الضرورية التي على الفكر استيفاؤها حتى يكون مؤهلاً لمجابهة أسئلته وقضاياه.

ونحن نعتقد ـ من جهتنا ـ أن الخروج من الحلقة السجالية المفرغة التي أدخلت فيها إشكالية الاصالة والمعاصرة الفكر العربي، إذا كان يتم ـ من طرف المنخرطين فيها ـ عبر تكريس قواعد جديدة للتفكير تبدأ بإعلان هدنة دائمة، والانتقال بالخلاف من دائرة الايديولوجيا إلى دائرة المعرفة...، فإنه (= الخروج) يتم ـ من موقع غير المنخرطين فيه مباشرة ـ بممارسة نقد حاسم لهذه الثنائية النهضوية كثنائية عقيمة. أي الانتقال بالنقد من حيث هو نقد لهذا الخطاب أو ذاك إلى نقد كل الخطابات «المتورطة» في هذا السجال. إن

وعينا بالهوية والاسلام والماضي لا يتم من خلال نقد الحداثة والغرب فقط، كما أن وعينا بالحداثة لا يتم ـ ولا ينبغي أن يتم ـ من خلال نقد الهوية والتراث فقط أيضاً. وإنما وعينا لهاتين الحاجتين ينبغي أن يحصل من خلال نقدهما، واعادة النظر فيهما معاً. وبكلمة، اعادة بنائهما في وعينا.

نعم، ليس بـ «التحرر» من مسائل النهضة (الأصالة والمعاصرة ومشتقاتهما) نتجاوز هذه ونحلها، وإنما بإعادة بنائها في وعينا نحقق ذلك. وهذا هو التحدي الأول المطروح على الفكر السياسي العربي كي يكون فكر المرحلة الجديدة.

الوحدة والاختلاف

ويندرج تحت هذا الباب التفكير في بعض الثنائيات الحاكمة للفكر السياسي العربي، ومحاولة تجاوزها نحو بناء جدليات تقيم حدودها علاقة من الترابط التركيبي يمنع الواحد منها أن يحقق وجوده بالغاء الآخر حينما لا يكون هذا الالغاء ممكناً. نفكر هنا ـ بالأساس ـ في ثلاث ثنائيات حادة عاشها الوعي السياسي العربي، ونجح في التعاطي مع بعضها، بينما أخفق في ذلك مع بعضها الآخر. هذه الثنائيات هي: الوحدة والديمقراطية، الوحدة والعدالة الاجتماعية (أو الاشتراكية)، ثم الوطني والقومي.

بين مطلب الوحدة (الذي يفترض الاجماع) وبين مطلب الديمقراطية (الذي يفترض الاختلاف) استمر الفكر السياسي العربي متراوحاً خلال الأربعين أو الخمسين عاماً الأخيرة. كان الأخذ بأحد الخيارين يقود ـ حكماً ـ إلى إلغاء الآخر: تصعد الحركة القومية إلى السلطة تتعطل الحياة السياسية التمثيلية، ويُلغى الدستور، وتلغى الأحزاب، وتُؤمَّم وسائل الاعلام. تصعد القوى المراهنة على النموذج السياسي الليبرالي (لفظاً بالطبع) فتُنتهك الشعارات القومية، ويُطوَّح

بها، ويُهزأ منها. وباختصار، لم تكن الاشكاليـة السياسيـة العربيـة المعاصرة لتتسع لجـدل هذين الخيـارين، ولم تكن لتحملهما في شكـل تركيبي يتجاوز هيئتهما الأولى البسيطة. وإنما كان الصراع قـاعدة في العلاقة بين دعاة الوحدة وبين دعاة الديمقراطيـة (الليبراليـون)؛ وهو يشبه ـ في روحه ـ الصراع الـذي دار بين دعـاة الهويـة (السلفيون) ودعاة الحداثة (العلمانيون)، على الأقل في أنه كان عقيماً مثله!

إن الفكر السياسي العربي المعاصر مدعو الآن إلى أن يتجـاوز هذه المـراوحـة الحـدية التي تفتقـر إلى العمق النظـري وإلى الشرعيـة التاريخية، وذلك بالاقدام على اعـادة بناء هـذه العلاقـة بين الـوحدة والديمقراطية ـ في الوعي ـ بصورة تنقلها من شكل ثنائية تقاطبية إلى جدلية تفاعلية. ذلك أن المطلبين ـ معاً ـ متداخلان، يستدعي الـواحد منهما الآخر بالضرورة. فالوحدة الكيـانية العـربية، أيـاً كان شكلهـا (فيـدرالي أو كونفـدرالي أو اندمـاجي على النمط البـروسي)، خيـار لا منـاص منه كيف يبقى العـرب ـ على الخـريطة الـدولية الجـديـدة ـ جماعة اجتماعية وسياسية على قيد الحيـاة قبل أي شيء آخـر، وقبل أي طموح آخر. والديمقراطية بكل أبعادها ومستوياتهـا ـ السياسيـة والاجتمـاعية والفكـرية ـ هي الخيـار الأوحد لـلإفراج عن طـاقـات المجتمـع العربي واستثمـارها في معـركة التنميـة والتقدم. وخيـاراته مصيرية كهذه، لا يمكن مقايضة بعضها بـالبعض الآخر. أو التعـامل معها بمنطق الأولويـة. إنها تفـرض نفيها مجتمعة وفي نفس الوقت. كمـا أنها تتكـامل ـ كخيـارات وأهداف ـ بصـورة جدليـة حقـاً. إن الوحدة دون ديمقراطية مشروع فاشل لأنها تستثني المجتمع المـدني، الذي هو رافعتها وضمانتها ضد اي انتكاس. ثم لأنها تختـار ـ بهذا الاستثناء ـ أن تكون نخبوية (عسكرية أو مدنية)، دولتية، سياسوية، وفي كل هذه المـلامح مـا يكفي لتفكيكها أو ـ عـلى الأقل ـ لشكلنتهـا . افـراغهـا من أي محتـوى، هـذا دون أن نتحـدث عن احتمـالاتهـا

الاستبدادية الالحاقية البسماركية. كما أن الديمقراطية دون وحدة مشروع قزمي معاق. لأن الدويلات العربية القائمة ليست اطاراً حقيقياً لاحتواء وحمل مشروع ديمقراطي. وسيظل بناء هذا المشروع في الاطار القطري معرضاً ـ في كل لحظة ـ للاهتزاز تحت ضغط مشاكل التنمية والأمن التي تعجز الدولة القطرية ـ وستظل تعجز ـ عن الإجابة عنها. وإلى هذا كله، فقد يكون تصور امكان قيام ديمقراطية دون وحدة شكلاً مهذباً من الانكفاء القطري!

وحده، إذن، بناء هذه الجدلية في الوعي يفتح الباب أمام معادلة جديدة ـ سياسية واجتماعية ـ للقوميين والديمقراطيين العرب، ويحرر الفكر السياسي العربي من حروب وهمية لا طائل منها، مثلما يرفعه إلى سدة التاريخ: المعاصر والمستقبلي. وعلى بناء هذه الجدلية تتوقف أشياء كثيرة: انقاذ فكرة الوحدة العربية من المتاجرين بها من التوتاليتاريين العرب وزخمها بالمحتوى الديمقراطي؛ حل مسألة الأقليات حلاً ديمقراطياً في إطار مشروع للاندماج الاجتماعي والقومي يتجاوز الانقسامات العصبوية الرهيبة ـ الطائفية والمذهبية ـ الناشطة في الجسم الاجتماعي العربي؛ بناء الحياة السياسية العربية على نظام المشاركة وتداول السلطة واحترام حقوق الانسان. وليس بغير هذا الأفق تعيش الجماعة العربية مستقبلها، وليس بغير هذا التفكير يواجه فكرها السياسي تحدياته.

شبيهة بهذه الثنائية التي عاشها الفكر السياسي العربي ثنائية أخرى عرفها هي أيضاً وعاشها بنفس الكيفية التي عاش بها الأولى. نعني ثنائية الوحدة/ الاشتراكية (أو العدالة الاجتماعية كما أصبح يرد تخفيفاً من الشحنة الايديولوجية المكثفة التي تحملها عبارة الاشتراكية). فعلى الرغم من أن الفكر السياسي العربي حاول أن يقيم التلازم بينهما على صعيد الخطاب النظري (كما نجد ذلك ـ مثلاً ـ في الخطاب القومي البعثي والناصري). إلا أن فك الارتباط

بينهما على صعيد التجربة كان هو القاعدة. وهو لم يكن كذلك إلا لأنه حصل (أي فك الارتباط) على صعيد الوعي: الوعي الفعلي لا الذي يفتعله الخطاب. ولم يكن الصراع الايديولوجي والسياسي الطاحن الذي دار في الأربعينات والخمسينات ومنتصف الستينات بين القوميين والماركسيين العرب إلا الترجمة الواقعية لذلك اللون من الفصل الذي أقامه الفكر السياسي العربي بين الوحدة والعدالة (الاشتراكية).

ومع أن الخطاب القومي والخطاب الماركسي ـ في الوطن العربي ـ ذهبا فيما بعد، في مراجعة، هذه العلاقة إلى حدود غنية، إلا أنه ما يزال يتعين تطوير المعالجة النظرية لاشكالية هذه العلاقة. نعم، إن الوحدة العربية ضرورة من ضروريات البقاء العربي، والعدالة هي الروح التي تضخ ـ وستضخ ـ الحياة في الوحدة وتجعل أبناءها مقتنعين بها ومدافعين عنها ما دامت تؤمن مصالحهم وتحميهم من الاستغلال والاضطهاد. ومثلما لا يمكن تصور وحدة قومية تعطي محتوى طبقياً استغلالياً لها، تتضخم فيه مصالح الفئات الطفيلية على حساب مجموع فئات الشعب المنتجة والمهمشة من حقل الانتاج (لأن هذه الوحدة ستكون معرضة للفناء بإرادة شعبية)، فكذلك لا يمكن تصور اشتراكية في كيانات هزيلة معظمها يعيش على التسول والمديونية!

نعم كل ذلك صحيح، ويقدم جيداً إدراكنا بجدل هذه العلاقة. ومع ذلك، لنقل إن الفكر السياسي العربي سيكون مطالباً بمزيد من التأمل في هذه المعادلة: كيف يمكن تحقيق الموازنة الدقيقة بين هدف الوحدة (وهو يتطلب قدراً من الاجماع)، وبين هدف العدالة (وهو يتطلب اطلاق الصراع الاجتماعي ضد قوى الاستغلال)؟

أما المستوى الثالث للتفكير في جدل الوحدة والاختلاف فهو الذي

تمثله العلاقة بين الوطني (القطري) والقومي. لقد أدمن الفكر السياسي العربي طويلا التعاطي الاحادي مع هذه المعادلة. إذ لم يكن الخطاب القومي يقبل الاعتراف بالواقعة القطرية وبالتالي تحليلها، والكف عن مجرد تقريعها ولعنها. كما لم يكن الخطاب الوطني يقبل ادراج مسائل الوحدة العربية جدياً في نظام تفكيره معتبراً إياها مهام فوق المرحلة في أحسن الحالات، وإلا فهي غير ذات موضوع أمام الحقائق السوسيولوجية والسياسية والنفسية القطرية.

تجتمع الآن ـ في الوضع السياسي والفكري ـ عناصر كثيرة يسمح تضافرها بإعادة بناء هذه العلاقة بشكل صحي. وإذ يسجل المتابع لما يجري في الساحة السياسية والفكرية العربية من جدل حول هذا الموضوع فإن ثمة اتجاهاً جدياً نحو تقويم الرؤية الاحادية الانتباذية السابقة للعلاقة بين القومي والوطني، لا يسعه أيضاً إلا التأكيد على أنه إذا كانت الضغوط السياسية والاقتصادية والمالية والدولية والأمنية ـ التي تتعرض لها الكيانات العربية ـ هي التي أثمرت هذا التصحيح وقادت إلى المصالحة بين الوطني والقومي لدى السياسيين التقدميين...، فإن الحاجة تبقى ماسة إلى أن يجري بناء هذه العلاقة **فكرياً**، ووعيها نظرياً، وباستقلال عن ضغوط الظرفيات لأن هذا البناء النظري لها هو الضمانة المطلوبة لترسيخها في الوعي.

وباختصار، يمكن الخلوص إلى القول إن الفكر السياسي العربي مدعو مجدداً إلى بناء علاقة نظرية صحيحة بين الوحدة والاختلاف في تمظهراتها المختلفة: الوحدة القومية، الديمقراطية والاختلاف (في الرأي والتعبير والتنظيم..)، العدالة الاجتماعية، الانتماء الوطني غير العصبوي الضيق. علاقة تقيم التأليف والتركيب بين هذه الحدود، وتعترف بها جميعها، بدل أن تقيم بينها عوازل الإنكار وعلاقات الإلغاء المتبادل.

رصيد الفكر السياسي العربي من التفكير في هذه الموضوعات ضحل إلى أبعد حد. ومعظم ما كُتب في هذا الاطار إسقاط نظري لمنظومات من التصورات على الواقع العربي، إما المنظومة الفكرية الليبرالية، حيث الحديث عن الدولة والقانون والبيروقراطية الخ...، أو المنظومة الماركسية حيث التصريف الكثيف لمفاهيم الطبقات والطبقة المسيطرة والمهيمنة الخ، أو منظومة الآداب السلطانية حيث الحديث عن الرعية وأهل الحل والعقد، أو المنظومة الخلدونية حيث مفهوم العصبية. أي باختصار افتراض مطابقة قبلية لجهاز المفاهيم المستدعى هذا مع الواقع العربي الحاضر، دون كبير روية أو بعض حذر.

وعلى الرغم من الاختلاف المرجعي في مقاربة هذه المسائل بين القومي، والليبرالي، والأصولي، والماركسي، والانثروبولوجي التجزيئي، فإن خيطاً رفيعاً يربط بين هؤلاء ـ على تباينهم ـ ويجعلهم يتداولون ـ ومن مواقع مختلفة المصادر والأجهزة النظرية ـ نفس الاشكالية، وينتجون نفس الخطاب. ذلك أنهم يتجهون جميعاً إلى مركزة تفكيرهم في الدولة كأداة للسيطرة (للتغلب، للهيمنة)، و ـ من ثمة ـ إلى التفكير في السلطة من زاوية ارتباطها بالدولة من حيث إن هذه تجلٍّ لتلك وتشخيص لها. ولما كان للسلطة بريق عند طالبها ولما كانت الدولة المدخل إلى امتلاك هذه السلطة، فإن الاشكالية الأساسية في الفكر السياسي العربي أصبحت تدور حول الدولة، ليجري ـ تبعاً لذلك ـ إقصاء المجتمع من عملية التفكير، ثم ليجري تبعاً لذلك بناء مفهوم أدواتي للسلطة والدولة، أي الدولة أداة لممارسة السلطة والسلطان ممارسة دولتية!

أصبح التفكير في تقنية الوصول إلى سلطة الدولة هو الهاجس الأكبر عند القومي، والماركسي، والسلفي، والليبرالي. لذلك راكمنا

«معرفة» حول أسلوب الانقلاب العسكري، وأسلوب الثورة المسلحة، وأسلوب الجهاد، وأسلوب الاضراب السياسي، وأسلوب الانتخابات...؛ كما راكمنا جهازاً من المفاهيم حول السيطرة، والهيمنة، والاستكبار، والاستبداد، وحول موازين القوى، ومشتقاتها...، وتدريجياً كان علم السياسة يتحول إلى علم عسكري(!) دون وعي.

لماذا؟ لأن اشكالية السلطة عندنا لم يبدأ التفكير فيها من مدخلها الفعلي: المجتمع المدني. وانما من المدخل الذي أثار وعينا: الدولة.

ما معنى أن يكون المجتمع المدني المدخل الفعلي نحو تناول نظري صحيح للاشكالية السياسية، لاشكالية السلطة والتغيير؟

يتوقف مستقبل الفكر السياسي العربي كمستقبل منتج وفاعل على مدى ما يبلغه من نجاح في الانطلاق من هذه الموضوعة وفي تكريسها. فأن يكون المجتمع المدني هو المدخل إلى التفكير في المسألة السياسية: في مسألة السلطة والدولة والتغيير، معناه النظر إلى هذه العناصر بصفتها حاصل ـ نتاج ـ الممارسات الاجتماعية من جهة، أي تصويب النظرة إليها واعتبارها من حيث هي تترجم درجة تأثير الاجتماعي في الحقل المجتمعي العام. كما أنها ـ من جهة أخرى ـ تخرج المسألة السياسية من حيز النخبة إلى حيز الجمهور.

لنوضح أكثر، إن التفكير في الدولة والسلطة والتغيير الاجتماعي من مدخل المجتمع المدني يقلب جذرياً تصورات سياسية سابقة درج عليها الخطاب العربي: إنه يسقط النظرة إلى الدولة بصفتها تعبيراً عن مصالح (وإرادة) طبقة أو طبقات مسيطرة، وأداة في يدها لتحقيق السيطرة، ليُحل محلها نظرة أخرى تعتبر الدولة انعكاساً للتناقضات الاجتماعية وتمثيلاً لتوازناتها، وليست تمثيلاً لإرادة فريق دون سائر المجتمع حتى ولو كان هو الذي يملك أجهزتها. كما أنه يُسقط النظرة

إلى السلطة بصفتها حاصل امتلاك طبقة لجهاز الدولة وممارستها السيطرة من خلاله على المجتمع، والهيمنة على القوى المشاركة إياها في الحكم، ليُحل محلها نظرة أخرى تعتبر السلطة تمثيلاً لقدرة كل قوة من قوى المجتمع (اجتماعية أو سياسية) على توجيه وضمان مصالحها، وبالتالي فإن حقلها (= السلطة) المجتمع لا الدولة. وأخيراً، فهو يسقط النظرة إلى التغيير بصفته هجوماً سياسياً على الدولة لانتزاعها، وليحل محله موضوعة أخرى قوامها أن التغيير هو «هجوم» فكري على المجتمع وقلب للتوازنات الايديولوجية فيه.

إن طبقة ما، أو قوة سياسية ما قد تمتلك جهاز الدولة، لكنها قد تفتقر ـ في الوقت نفسه ـ إلى السلطة. وقد تكون السلطة (والهيمنة الايديولوجية والثقافية) لدى غيرها. مما يجعل سلطتها شكلية رغم امتلاكها جهاز الدولة. هذا درس نظري غني في الاجتهادات الأكثر حذقاً في النظرية الثورية المعاصرة وفي القراءات الأنضح للمادية التاريخية. ولكن، أيضاً، هذا درس تاريخي غني تقدمه لنا تجربة أوروبا الشرقية المعاصرة: لقد حكم الشيوعيون فيها أزيد من 40 عاماً، وكانت الدولة دولتهم. لكن تبين أن السلطة في المجتمع لم تكن للفكرة الاشتراكية (= لم تكن لهم)، وإنما كانت للفكر الليبرالي النقيض. والشيء عينه سنقوله بكل تأكيد في العالم العربي حين سيكون له موعد مع الحقيقة والتاريخ.

نخلص من هذا السياق إلى تسجيل خلاصتين سريعتين:

ـ التفكير في السلطة يكون أكثر عمقاً كلما أعطينا الاهتمام بالايديولوجيا المكانة التي يستحق، وذلك بحسبان أن الهيمنة Hégemonie هي الطريق الفعلي إلى السلطة.

ـ قد يكون على الفكر السياسي العربي، في سعيه إلى انتاج معرفة علمية بالمسألة السياسية، أن يهتم بالسوسيولوجيا أكثر بدلاً من

الاستغراق المرضي في «العلم العسكري» (أي «فن» اقتناص السلطة!) أو في القانون.

ليست هذه كل الاشكاليات التي تفرض نفسها على الفكر السياسي العربي في مقبل الأيام (وإن كانت الأكثر ضغطاً وراهنيـة). بل تنشـأ إلى جانبها اشكاليات أخرى سنعرض لها هنا بسرعة ودون تفصيل.

ـ **كيفية اكتساب الحداثة**: إذ لم يعد مقبولاً أن يقتصر النظر إلى الحداثة على الجوانب المادية التقنيـة منها، وأن يجـري، تبعاً لـذلك، صراع حول كيفية تقـويمها بـين داعين إليهـا، مدافعـين عنها، وبـين رافضـين لها، مقـاومين لتطبيقـاتها. إن الحـداثة تؤخـذ هنـا بمعنى التحـديث، والتحديث فعـل قسري ـ بطبيعته ـ يمـارَس من الخارج، وغالباً ما تكون وجهته ومجاله الحياة المادية.

إن الاكراه الملازم للتحديث غالبـاً ما يقـود إلى نتيجتين: استثـارة مقاومة نقيض، ثم فشل التحديث ذاته. فعل المقـاومة الـذي ينشأ في وجه التحديث ليس سوى الجواب الـذي يقدمـه المجتمع عـلى سلوك الـدولة (الـوحشي) تجـاه نظـامـه الفكـري والاجتمـاعي والأخـلاقي المـوروث. أما الفشـل فليس أكثر من تـرجمة لفقـدان ذلك التحـديث لجذور في بنية المجتمع.

وإلى ذلك، فالتحـديث التقنوي يكشف عن حـداثة هشـة في البنية والمحتـوى حداثـة مستوردة يعجـز المجتمع عن تـوليد مؤسسـاتهـا الانتاجية، الأمر الذي يفاقم من التناقض بـين التقنية والثقـافة، بـين التحديث والمجتمع، بين الانتاج والاستهلاك... الخ.

يطرح التفكير في هذه المعضلة التفكير في نموذج اجتماعي جديـد. نموذج يَقبل الحداثة ويُقْبل عليها، ولكن بعـد أن تكون قـد نشأت في سياق اجتماعي ـ ثقافي طَبيعي، لا خارجه أو ضده. أي بعد أن تكون قـد نشأت في إطـار من التطور طبيعي بحيث لا تكـون فعـلاً قسريـاً،

وعدوانياً. وبعد أن يكون المجتمع نفسه قادراً على انتاجها. ومعنى هذا أن الفكر السياسي العربي مدعوٌّ إلى التفكير في كيفية بناء هذه المعادلة في الوعي: نعني معادلة الثقافة والتقنية.

ـ **علاقة المثقف بالجمهور**: سواء كان المثقف الفرد أو الجماعي. وتكمن مشكلة هذه العلاقة في تفاقم حالة الطلاق بين النخبة والجمهور، بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية. أما النتيجة التي تسفر عنها هذه الحالة فهي فشل مشاريع النخب (السياسي منها والثقافي). إن التمعن في تجربة التيارات السياسية العربية المعاصرة وفي واقع اخفاقها، يصل بنا إلى هذا الاستنتاج. لقد جرب الجميع أن يبني مشروعاً في غيبة جمهور حر فاعل ومنتج، ولكن النكسة كانت خاتمة المطاف لمحاولته. وما لم تتقدم النخب التقدمية العربية نحو ردم هذه الهوة وتغطية هذه الثغرة المتسعة بينها وبين المجتمع. فستظل تُراكم الهزائم والمرارة والخيبة.

وسيكون على الفكر السياسي العربي أن يجابه هذه المعضلة نظرياً. سيكون عليه أن يجتهد في صوغ جواب متكامل على السؤال التالي: كيف يمكن بناء خطاب سياسي جماهيري تعليمي غير تحريضي تخرج به النخبة من عزلتها الاختيارية، ويخرج به الجمهور من هامشيته الاضطرارية؟

هذه بعض من أكبر التحديات الاشكالية التي تفرض نفسها على الفكر السياسي العربي حاضراً ومستقبلاً، وتمتحن قدرته على تفعيل طاقته، وعلى مجابهة قضاياه بالمستوى المطلوب من الأداء النظري. غير أننا نعتقد أن تحقيق هذه الارادة (إرادة إنتاج معرفة موضوعية بهذه الاشكاليات)، يظل أمراً معلقاً على ما يستطيع الفكر السياسي العربي أن يحدثه من تغيير في أدوات مقاربته لموضوعاته: في مفاهيمه، وفي نظامه المعرفي الداخلي «ذلك أن ثورة ابيستيمولوجية في هذا الفكر تظل شرطاً لا مناص من استيفائه لرفع قدراته على انتاج

المعرفة. فمثلما هو مدفوع إلى مواجهة تحدياته الاشكالية، هو مدفوع أيضاً إلى مواجهة تحديات ابيستيمولوجية.

II ـ تحديات ابيستيمولوجية

ونعني بها المهام المطروحة عليه للإنجاز وهي من طبيعة معرفية نذكر من بين أهمها:

1 ـ **إحداث قطيعة مع النزعة المطلقية والوثوقية في التفكير**، بالتخلي كلية عن المطلقات والبديهيات في النشاط النظري. فالتفكير بالمطلقات والبديهيات لا يُنتج فقط تصورات خاطئة عن الأشياء، بل يصادر عملية التفكير من الأساس ليحولها إلى آلية تذكُّر واسترجاع. إن الحقيقة موجودة مسبقاً، ونحن حين نفكر إنما نستعيدها. هذا منطق هذه النزعة، وهو شبيه بالمفهوم الأفلاطوني للمعرفة، اختلاف في أن هذا يستند إلى انطولوجيا تبرره.

تشكل هذه النزعة ـ بحق ـ **عائقاً ابيستيمولوجياً** أمام انتاج تصورات موضوعية عن الأشياء. إنها مسؤولة عن تكلس الخطاب الماركسي العربي واستمراره في اجترار موضوعات نظرية عديدة دون تمحيص أو تساؤل (الاشتراكية العربية، البروليتاريا العربية، الوعي الطبقي، الصراع الطبقي في التشكيلات الاجتماعية لبلداننا...). ومسؤولة عن صَنَمِيَّة الوعي القومي التقليدي العربي واستمراره في اجترار مخططاته الذهنية عن الأمة والقومية والوحدة والهوية (القومية حقيقة تاريخية ماضوية، الوحدة العربية الاندماجية الشاملة. الهوية العربية لا متغيرة). ومسؤولة عن تحجر وجمود الخطاب الاسلامي، ودورانه حول موضوعات لا تتسع للتفكير والاجتهاد (الدولة الاسلامية. الأصول الشرعية. المقدس). وهكذا فحينما يفكر الماركسي العربي، والقومي العربي، والأصولي العربي، لا يقولون جديداً وإنما هم يعيدون انتاج بديهيات منحدرة من أصول،

أو مطلقات عُدَّت لديهم الحقائق التي لا يجوز الطعن في حُجّيتها والا انهار الهيكل النظري كله...

إن تحقيق قطيعة ابيستيمولوجية مع هذه النزعة هو المدخل نحو تطوير فاعلية الفكر السياسي العربي في المستقبل. ولا سبيل إلى ذلك إلا بإحلال النظرة النقدية (= نقد المسبقات) بدل النزعة الايمانية البديهية. واحلال النسبية في معرفة العالم بدل النزعة المطلقية. وإذن، ما يزال يتعين اعادة النظر ـ من موقع تفكير نقدي نسبي ـ في مجموع الانساق والتصورات الفكرية التي راكمتها الانتلجنسيا العربية حول الموضوعات المشار إليها بحسبان أنها انساق وتصورات مشبعة بروح ايمانية يقينية لم يعد من الممكن الاطمئنان إليها.

2 ـ وكما أن هناك حاجة إلى ممارسة قطيعة مع النزعة المطلقية البديهية، وإحلال رؤية تتمسك بالشك المنهجي وبالحذر النظري والنسبية في التفكير، فإن هناك حاجة نظرية إلى **إحداث قطيعة مع النزعة النصية** المهيمنة في الخطاب السياسي العربي الحديث. ونعني بهذه النزعة ميل الفكر السياسي العربي ـ بمختلف تياراته ـ إلى الاستناد إلى نصوص/ مراجع في عملية «بناء» المعرفة بالواقع العربي. وللدقة، فإن هذا الاستناد يتخذ شكل اقصاء للواقع والاستعاضة عنه بالنصوص. وهذا هو الوجه المَرَضي في العلاقة بالنص.

والمتأمل في نصوص المفكرين السياسيين العرب ـ أياً كان منطلقهم وأياً كانت وجهتهم ـ لا يتردد في القول أنها نصوص سلفية المحتوى. فوراء كل مفكر سَلَفُه الصالح: للأصولي سلفه الصالح، وللماركسي سلفه الصالح (الكلاسيكيات الماركسية)، وللقومي سلفه الصالح، ولليبرالي الشيء نفسه. إنهم جميعاً ينشدون المعرفة بالانصراف إلى «الأصول»! إنه أيضاً المنطق الايماني الوثوقي: القفى

الموضوعي للنزعة النصيـة وفي هذه العمليـة من الاستغراق في النص يتخلف التفكير عن وظيفته الابداعية تماماً، ويتحـول العقل إلى عقـل قياسي فقهي، لعبته المفضلة (= أعني طريقة تفكيره) هي قياس الفرع على الأصل كلما جابهته نازلـة من النوازل المعـاصرة أو لا يشك هـذا النمط من التفكـير النصي، أي التفكير بـالنصـوص سـوى مظهـر من مظاهر النزعة المعيارية في الفكر. ذلك أن الانشداد إلى النص هو ـ في منطقة ـ أخذ بمعيـار وهذا يحـول التفكير إلى تفكـير معياري، أي إلى تفكـير في «ما ينبغي أن يكـون». ولنا أن نتصـور مقدار غـربـة هـذا التفكـير الذي ينصرف إلى المعيـار وينصرف عن التاريـخ: غربتـه عن الواقع الذي «يتنازله»! ولنا أيضاً أن نتصور «المعـرفة» التي يفـوزها عقل يحكمه المقدس: أعني النص الذي قـال المعرفـة في الأزل، وحكم على الزمن الآتي أن يعرضها، وفي أحسن الحالات ـ أن يبررها.

هل نبالغ في هذا النقد؟

لن نـدافع عن رأينـا، لكن ليتساءل معنـا القارىء: هـل يستطيـع الأصولي أن يفكر دون نصوص الفقهاء: دون الشافعي والغزالي وابن تيمية الخ...، وهل يستطيع الليبرالي أن يفكر دون مونتسكيو وروسـو ومـاكس ڤيبر الـخ...، وهل يستطيـع الماركسي أن يفكـر دون ماركس وانجلز ولينين الخ؟ نحن على الأقل لا نعتقد. وربما نغامر ونجزم بـأن الجميع لا يعتقد. ورب معترض يقول: ومـا العيب في أن ينطلق المفكر من نصوص هؤلاء الكبار في تاريخ المعرفة البشريـة؟ ونحن معه. لكن العيب أن هذه النصوص لا تكون ممراً وإنمـا مستقراً. إن جـاذبيتها المغناطيسية تَشُلُّ العقل المبدع فيكتفي بترديدها تـرديداً، وهـذا على الأقـل حال مفكـرينا العـرب. لقد أغلق اسـلاميونـا المعاصرون بـاب الاجتهـاد في أمور الحيـاة المستجدة ولم يضيفـوا أصـلاً واحـداً إلى أصول السلف. واكتفى الماركسيون بإعادة تصريف مقولات ومفـاهيم نشـأت في حقـل نظـري مستجيب إلى حقـل تـاريخي مطـابق. وبقي

أفضل القوميين يعيش من الفكر القومي الأوروبي للقرن التاسع عشر دون اضافة.

إن التحـرر من المـرجـع النصي (التـراثي أو الغـربي) ليس يعني تركه، وإنما **اعادة بناء** العلاقة به انطلاقاً من مرجع آخـر: **الواقـع**. أي قـراءة النص قراءة واقعيـة لا قراءة الـواقـع قـراءة نصيـة (أو بالنصوص). ومن شأن هذا النمط من القراءة لا فقط مساعدة المفكر على فهم الواقع جيداً ودون وسائط مفارقة، بل أيضاً مساعـدته عـلى إعـادة فهم النصوص نفسهـا؛ أي إعادة قـراءتها بـالحفاظ لهـا على تاريخيتها الخاصة، وفي ضوء معطيات الواقع. وبكلمة، تحريـرها من قداستها.

من التفكير بالنصوص إلى التفكير في النصـوص. ذلك هـو المدخـل نحو تجاوز النزعة النصية في الفكر السياسي العربي.

3 ـ **التصور من ميثولوجيا اللفظ**: وهذه ظاهـرة غريبـة ـ بعض الشيء ـ في الفكر العربي عمـوماً، وفي الفكـر السياسي منـه على وجـه الخصوص. ففي العبارة السياسية العربية فعل السحر. الفعل الذي يشل الذهن عن التفكير، ويدفعه إلى الاستسلام. صحيـح أن الألفاظ (المفاهيم والمقولات والشعارات) التي يرددها رجل السياسة العـربي أو ـ المفكر السياسي العربي، تحمل محتـوى ايديـولوجيـاً معيناً، وأن ذلك المحتوى هو ـ بالذات ـ الذي يفعل فعله في ذهنه. لكن ينبغي أن نعترف، أيضاً، أن الشحنات الرمزية والدلالية الخفيـة لتلك الألفـاظ، تتجاوز أحياناً المجال الدلالي، وترتقـع بالمعنى إلى مستـوى القداسـة عبر الارتفاع باللفظ إلى مستوى السحـر. وهكذا كلمـا ذهب اللفظ في اكتساب سحريته، كلما زاد معناه تكلساً، وأمعن في القداسة. يتحـول التفكير هنا إلى طقس من الترداد الصوفي للعبارات، والتشبع بمعانيها المبهمة حتى دون ـ بل دون ـ التأمل فيهـا (= في المعاني). وليس من الصعب أن يربط المرء هذا الادمان الصـوفي المعاصر لأسطـرة اللفظ

بالموروث الثقافي العربي الاسلامي المسكون بالمقدس.

ومثيل هذه الحالة نجده في ظاهـرة اللفظية الخطـابية الشعـاراتية السـائدة في الخطاب السياسي العربي المعاصر. تنهل هذه اللفظيـة من ارث تـاريخي ضخم من الخطابـة في الثقافـة العـربيـة: إنـه العقـل الفروسي، النافر، الجامح. وهو عقـل يستطيع أن يصف، وأن يمـدح، وأن يهجو بقدرة فذة ومذهلة، لكنه لا يستطيع أن يفكر بهدوء، ولا أن يختار التحليل والتأمل. وليست الجملـة الثوريـة المتضخمة في الفكـر السياسي العربي، والخذلقة اللغوية السياسوية الناشطـة في الساحـة السياسية العربية، إلا المثـال البيّن عـلى استمرار هيمنـة ميثولـوجيا اللفظ في فكرنا.

الحالة الأولى التي وصفناها: قدسية وسـحر الكلمة، هي شكـل من اضفاء القداسة على الفكر. أما الحالة الثـانية، فهي شكـل من اقالـة الفكر وتنصيب «الوجدان». وهما معاً عائقان معرفيـان أمام ممـارسة الفكر لوظيفته في انتاج المعرفة. إنهما يضعان اللفظ وسيطاً، ويكيِّفا ـ بذلك ـ طريقة النظر إلى الموضـوع. ونحن نعتقد أن نقـد هذا **الفكـر المعقم في الألفاظ**، وإزاحة السلطة المقدسة للملفوظ، هـو المدخـل إلى تجاوز تلك العوائق. وهي مهمة من طبيعة معرفيـة صرف، وتحتاج إلى القيام بإعادة تحليل اللفظ وتفكيـك شحناتـه الدلاليـة الايديـولوجيـة الخفية، بغية اعادة بناء علاقة طبيعية غير مرضية بين اللفظ والدلالة، بين المبنى والمعنى، بين الفكر وموضوعه.

4 ـ **استيعاب النزعة التاريخية وتأثيلها في التفكير**: فنحن مـا نزال ندمن التفكـير في الموضـوعات التي تعن لنـا مجردين ايـاها من بعدها التاريخي، بحيث تستوي كلها ـ معزولـة تمامـاً عن شروطها ـ أمام «إرادتنا» في «المعرفة». ولا نتردد ـ أمام الطريقة التي يلجأ إليها الفكر السياسي العربي في تصور الأشيـاء وتأويلهـا ـ في وصفه بـأنه

فكر **لاتاريخي**. وبأن النظرة الميتافيزيقية هي النظرة المتأصلة فيه، والناظمة لحركته.

فبماذا يمكننا أن نفسر الاستقطاب الحاد ـ الفكري والنظري نحو الأخذ بهذا المرجع أو ذاك: الفكر الإسلامي أو الفكر الأوروبي الليبرالي، وهو (= الاستقطاب) الذي يشق الوعي العربي المعاصر، ومنه الوعي السياسي. أليس هذا دليلاً كافياً على فقدان التاريخية في هذا الفكر؟ ذلك ما نفهمه نحن منه. إذ إن الانتصار للمرجع الاسلامي ضد الأوروبي، واعتباره المنظومة الشرعية للتفكير في الحاضر، هو تجريد لذلك المرجع من تاريخيته الخاصة، أي ممارسة قراءة فكرية له تعزله عن ظروف وجوده. كما أن الانتصار للمرجع الفكري الأوروبي على المرجع الاسلامي، والتمسك بشرعيته كمنظومة، ممارسة تجريد صريح لتاريخية ذلك الفكر، وعزل له عن ظروفه. وفي الحالتين معاً، يغيب عن الفكر السياسي العربي أنه إذ يتجه إلى الأخذ بهذا المرجع (التاريخ الماضي) أو ذاك (التاريخ المستقبلي)، فإنه يهرب من مرجعه الحقيقي (الحاضر)، أي يفكر خارج تاريخه الفعلي.

إن استيعاب التاريخية ليس أكثر من تكريس النسبية في التفكير: النظر إلى الأشياء بنسبتها إلى عناصرها التكوينية: الظروف، المكان، الزمان.

5 ـ **تأصيل البعد النظري ـ النسقي في الفكر السياسي**، وتجاوز النزعة الامبيريقية (التجريبية). فالثابت أن الفكر السياسي العربي لم يبلور بعد ـ رغم فترة القرن ونصف القرن التي تفصلنا عن ميلاده الحديث ـ نظرية حول أي من الاشكاليات المطروحة عليه: الدولة، الديمقراطية، السلطة، المجتمع المدني، القانون، البيروقراطية الخ...، ولا نعني بذلك نظرية جديدة، وإنما تصورات وأنساق نظرية عن تلك الاشكاليات. فالمفكر السياسي العربي حين يتحدث عن السلطة والديمقراطية والاستبداد فهو إنما يصف حالات وممارسات، ولا

يبني منظومة من التصورات حولهـا. فمثلاً ينجـح في إحصاء حـالات خرق السلطة الرسمية لحقوق الانسان، والتنديد بهـا. لكنه لا يحلـل ميكانيزم السلطة هذه، ولا شكـل (أشكال) عـلاقتها بـالقوى المكـونة للمجتمع المدني. ولا الديمقراطية أو الاستبداد بصفتهما يتحددان في علاقات التناقض الاجتماعي الذي تلخصه التجربة العربية المعـاصرة في الصراع بين الدولة والمجتمع. إنه ـ باختصار ـ يكتفي من الواقـع بـوصفه لا بتحليلـه. أما السبب في ذلـك، فيكمن في أنه لا يملـك ـ أو يعجز عن أن يملك ـ الأدوات النظرية والمفهـومية الضروريـة لمقاربـة هذه الاشكاليات مقاربة موضوعية وشـاملة. إنـه إلى الفكر الصحفي (التجـريبي) أقرب منـه إلى الفكر النظـري النسقي. ولذلـك، مـا أن تفاجئه الأحداث والتطورات حتى تتجاوزه. فحينما بدأت التحولات في «المعسكر الشرقي» كان الفكر السياسي العربي عاجزاً عن الإلمام بهـا تماماً، بسبب فقدانه العدة النظرية التي تؤهله لذلك. ولم يعرف منها سوى «فشل الاشتراكية» ونجـاح الليبراليـة، أو «فشل تطبيق معـين للاشتراكية»، ونجاح الديمقراطية، أو سقوط الـديكتاتـورية وصعـود الديمقراطية. أما نظرية الانتقـال نحو الاشتـراكية والمعضـلات التي تطرحها (علاقة الدولة بالمجتمع، علاقة الحزب بالدولة، علاقة الـدولة بـالاقتصاد، طبيعـة التمثيل السيـاسي للمنتجين)، أمـا تحليل سيـاق التنـاقض الـدولي بـين المعسكـرين، ودور العـاملـين العسكـري والاقتصادي في تنظيم التوازنات الدولية وتقرير اتجاهـاتها...، فهـذه الأمور مما لا تدخل في نطاق التفكير السياسي إلا لمامـاً، ومع الأسف، من المدخل الصحفي. ولعل أشد مـا يستغرب لـه في هذا الشـأن أنه أصبح يكفي المـرء أن يصـير مفكـراً سيـاسيـاً تعقـد لـه الحلقـات والـولاءات لمجرد أنـه متابـع يقظ للأخبـار، ودون قليـل درايـة بعلم السياسة... وهو علم نظري!

وطالما بقي الفكر السياسي العربي تجريبياً عُدَّتُـهُ الوصف والسرد، وطالما عجز عن الصيرورة فكراً نظرياً يشتغل بالمفاهيم بـدل العبارات

الانشائية...، فسيظل دون مستوى ما هو مطلوب منه لتناول حزمة الاشكاليات المطروحة عليه، المتراكمة دون حلول تراكم الملفات في الادارات والمصالح العمومية في الوطنِ العربي!

نميل إلى الاعتقاد أن مستقبل الفكر السياسي العربي في ضمان الفعالية والانتاج له كفكر يتوقف على انجاز هذه الحلقات والأهداف ـ الابيستيمولوجية والموضوعية ـ التي شخَّصناها سابقاً. وبدون ذلك لا نتصور امكانية جدية لأن يكون فكر المستقبل القادر على مجابهة مشكلات معقدة، وانتاج حلول لها. وإذا لم يحصل ذلك، فسيكون فكراً متسولاً: يتسول الحلول من منظومات مرجعية أخرى ليجيب بها عن واقعه. وبذلك فهو لن يفعل سوى أن يفاقم من مشكلة المرجع فيه.

لا نريد أن نختم هذا الحديث عن الفكر السياسي العربي والتحديات المستقبلية دون أن نشير إلى أنه سيكون عليه ـ في الأول وفي الأخير ـ أن يُدخل بعدين جديدين في التفكير، أصبحا ـ الآن ـ سمة الفكر السياسي المعاصر. هما البعد **الاستراتيجي** والبعد **المستقبلي**. يسمح التفكير الاستراتيجي بتجاوز نزعة الفصل بين مستويات الموضوع المدروس، وبإدخال العناصر ذات التأثير على المدى البعيد في مادة التفكير. أما التفكير المستقبلي، فيسمح ببناء تصورات حول الموضوع من زاوية أثر عناصره وميكانيزماته الحالية في تقرير صورته المستقبلية وصيرورته. ومن ثمة تقديم أدوات للتدخل من أجل اعادة صوغ مساره. وبشكل أوجز نقول، يسمح التفكير الاستراتيجي ببناء هاجس الشمول في الرؤية، بينما يسمح التفكير المستقبلي ببناء هاجس الاستشراف فيها. وهما هاجسان لا غنى للفكر السياسي العربي عنهما.

II ـ «نقد العقل العربي» أو البحث عن مرجع جديد:

قراءة في أطروحة الجابري

لم يشذ حقل البحث التراثي بدوره عن القاعدة العامة التي حكمت انتاج الفكر العربي المعاصر: نعني انشداده النظري إلى مسألة المرجع. غير أن ما ميز الكيفية التي بها عاش هذا الحقل قضية المرجع، هو أنه طرحها بصفتها موضوعاً للتفكير، ولانتاج رؤية محددة حول السلطة المعرفية ـ الايديولوجية ـ التي يروم الفكر الاستناد إلى قواعدها وضوابطها في عملية انتاجه المعرفة بالأشياء. أي أنه حقل تجاوز التعامل مع المرجع بصفته آليات ومحددات لعمل الفكر إلى حيث يكون أيضاً موضوعاً يشتغل عليه (= يقرأه) ذلك الفكر.

إن التفكير في التراث هو تفكير في سلطة ما انفكت تمارس تأثيرها العميق على مختلف قطاعات الثقافة العربية المعاصرة، أي هو تفكير في مرجع من مراجع تلك الثقافة اختلفت مراتب سطوته عليها (= الثقافة) باختلاف قطاعاتها واتجاهاتها وتياراتها. وتزداد أهمية هذا الحقل حين يعي العاملون فيه ـ من الباحثين التراثيين ـ أن عليهم أن يقوموا بالذات، بفحص ذلك المرجع بصفته سلطة عليا تقرر ـ إلى حد بعيد حاضر ومستقبل فكرنا العربي. ومكمن الأهمية هنا في أن هذا الوعي (وعي المرجع كسلطة) يقود حملته إلى الانتظام ـ في علاقتهم بالتراث ـ في موقع نقدي: في موقع المحاور لهذه

السلطة، لا موقع الذي يعيد انتاجها أو الذي يميل إلى تجاهلها.

العمل الفكري الأخير للدكتور محمد عابد الجابري («نقد العقل العربي») مثال لهذا الحوار النقدي مع المرجع الأقوى للفكر العربي: التراث. وهو حوار يذهب إلى حدود من الطموح بعيدة: اعادة بناء المرجع، أو لنقل ـ للدقة ـ البحث عن مرجع جديد. وهذه قراءة في الكتابة يقترح كتاب الأستاذ الجابري «بنية العقل العربي»[1] قراءة لـ ـ أو طريقة في قراءة ـ التراث الثقافي العربي ـ الاسلامي. قراءة تتحرر من سلطة السؤال الايديولوجي، ومن سلطة السؤال التاريخي، وتعكف على دراسة وفحص ما أسماه بـ «كيان العقل العربي»، كيف يشغل هذا الكيان، كيف يتأسس نُظُماً من المعرفة، ما هي أزماته وعوائقه الابيستيمولوجية؟ أي دراسته في ضوء الدرس الابيستيمولوجي، وبالاستفادة من مكتسباته المعرفية. كما يقترح الكتاب مشروعاً محدداً لـ «ربط» الموروث الثقافي بحاضرنا الاجتماعي والفكري والسياسي ربطاً يقود إلى هدفين: إعادة بناء وعينا بذلك الموروث على أساس عقلاني، كما وإعادة «تأهيل» ذلك التراث ـ أو بعض لحظاته ـ للمساهمة في تدشين انطلاقة فكرية نهضوية جديدة[2].

إنه، إذن، رهان مزدوج: معرفي وايديولوجي. أو لنقل إن مصداقية البعد الايديولوجي في هذا الرهان تتأسس على النجاح فيه (أي في الرهان) على الصعيد المعرفي. والأمر ليس غريباً إلى حد كبير إذا ما سلمنا بأصالة وعراقة و «قِدَم» جانب الايديولوجيا في الرهان، منذ أن

(1) صدر عن «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت، أما الطبعة الخاصة بالمغرب، فقد صدرت عن «المركز الثقافي العربي» بالدار البيضاء، وهي التي نحيل إليها في الإشارات المرجعية.

(2) ليس هذا الهم جديداً في تاليف الجابري، بل هو يعود ـ على الأقل إلى كتابه «نحن والتراث» (انظر مقدمة الكتاب). لكنه يبدو أوضح في خاتمة كتابه «نقد العقل العربي».

داهمنا التراث بهمومه وقضاياه، وبدأ سيل الكتابات ينهمر متخذاً من التراث ـ كلاً أو بعضاً ـ مادة وموضوعاً. أي إذا ما سلمنا «بوضوح» القصد الذي تتجه إليه العديد من الدراسات المعاصرة حول التراث، بحيث يجوز القول إن معظمها ينتسب إلى جذر ايديولوجي مشترك على رغم التباينات ـ غير الجوهرية ـ بينها ـ مثلما أن الأمر ليس غريباً إذا ما استحضرنا حقيقة الفقر المعرفي والمنهاجي الذي يطبع أغلب تلك الدراسات، والذي يقود إلى الانتقائية والتجريبية، وإلى التقسيم «المانوي» للتراث إلى مادي ومثالي! وما إلى ذلك. هذا يعني أن لهذه المعادلة بين المعرفي والايديولوجي ما يبررها على صعيد واقع الانتاج العلمي في ميدان البحث التراثي. لذلك فقد غلب على مشروع الجابري الطابع المعرفي ـ الاشكالي والمنظومي، المستند إلى المرجعية الابيستيمولوجية الفرنسية المعاصرة، والمدفوع بجرأته إلى الحد الأقصى: الحد الذي لا يتهيب من أن يبادر حتى ولو كانت كلفة مبادرته باهظة. وهي جرأة مشهود بها للكاتب: عنيفة، ولكنها كثيراً ما تكسب رهاناتها حين تؤصل نتائجها العلمية، وتدخل مجال التداول الجماعي. هكذا سنقرأ الكتاب في ضوء السؤالين التاليين:

ـ ما قيمة المنهج المقترح ـ في الكتاب ـ لدراسة الموروث الثقافي، ما شكل حضوره في إشكالية الجابري، ما حدوده المعرفية؟

ـ هل للأسس التي بنى عليها دعواه الفكرية ـ الايديولوجية (تدشين عصر تدوين جديد) مصداقية وقيمة وراهنية... الخ؟

- 1 -

1 - 1: يشتغل الكتاب بجملة من المفاهيم الاجرائية: الفعل المعرفي، الحقل المعرفي، النظام المعرفي، الازواج الابيستيمولوجية. وهكذا ينظر الأستاذ الجابري إلى الثقافة العربية الإسلامية مميزاً فيها بين ثلاثة

حقـول، أو قطاعـات معرفيـة، هي: الحقل المعـرفي البيـاني، والحقـل المعرفي العرفاني، والحقل المعرفي البرهاني. وكل حقل من هذه الحقول يتميـز بالفعـل المعرفي الـذي يؤسسه. وهكـذا فالبيـان يفيد الظهـور والإظهار والفهم والافهام، والعرفان يفيد الكشف والعيان، والبـرهان يعني الاستـدلال المنطقي. وكل حقـل هو أيضـاً كنايـة عن جملة من المعـارف تتمفصل عـلى نظريـة محددة هي، في حـالة البيـان، وضـع قـوانين لتفسـير الخطاب القـرآني، ويدخـل تحت هذا الحقـل اللغـة والنحو والبلاغة والكلام وأصول الفقه.. أي كـل ما يتحـرك في دائرة العلوم العربية الاسلامية المرتبطـة بالنص: نعني علـوم اللغة وعلـوم الدين. وهي في حالة العرفان استغلال الاسلام وتوظيفه اللغة للترويج لعقائد قبل ـ إسلامية، ولخدمة سياسية ضد سنية، وتدخل تحت هذا الحقـل خلائط من الاعتقـادات الغنوصيـة والـدينيـة والأسطـوريـة المنحدرة من التأثيرات اللاعقلانية. كما أنها، في حالة البـرهان، تعني تبيئة الفلسفة اليونانيـة لتطرح في حقـل التداول الفكـري الاسلامي، ومناصرة البيان ضد العرفان، ويدخل تحته مجموع المعارف الفلسفية المنقولة من ـ والمترجمة عن ـ مصدرها اليوناني والمكيفة ـ بهذا القدر أو ذاك ـ مع واقع الشريعة وأحكامها.

إن كـل حقل من هـذه الحقول الثـلاثة يشتغـل كنظـام معـرفي[3] مستقل ومكتف بذاته، ولكن أيضاً متبادل التأثير مع الأنظمة المعرفية الأخـرى. أي أنه يعمـل محكومـاً بجملـة من الضـوابط والمحـدّدات والمسؤوليـات تفرض نفسهـا على المنتـج للمعرفـة داخل هـذا الحقل وبشكـل لا شعوري، أي يحملهـا ـ المنتج ـ ويعيـد انتاجهـا دون أن

(3) عرّف الجابري مفهوم النظام المعرفي بأنه «جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات تعطي المعرفة ـ في فترة تاريخية ما ـ بنيتها «اللاشعورية» أو أن «النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية»: «نقد العقل العربي»: «تكوين العقل العربي»، دار الطليعـة، بيروت، الطبعة الأولى مايو/ أيار 1984. ص 37.

يملك وعياً بها. هذه الضوابط والمبادىء والمفاهيم ركزها الجابـري في مجموعة من الأزواج الابيستيمولوجيـة تشكل كـل واحدة منهـا بنية مستقلة وقائمة بذاتها. وهكذا يتكون نظام الحقل المعرفي البيـاني من الأزواج الابيستيمولوجية الرئيسية التاليـة: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الجوهر/ العرض. إن الزوجين الأولين يحكمان قواعد التفكـير والعمليات الذهنية، بينما يبني الزوج الثالث الرؤية في الحقـل المعرفي البياني. ويتكون نظام الحقل العرفاني من الزوجين: الظاهر/ الباطن، والولاية/ النبـوة، الأول ـ ويناظـر الزوج الابيستيمـولوجي البيـاني اللفظ/ المعني ـ موضـوع عملـه هو تـوظيف اللغة، والثـاني: يستثمر ذلك في خدمة السياسة ويوازن الزوجين الأصـل/ الفرع، والجـوهر/ العرض في الحقل البياني. أما نظام الحقل المعـرفي البرهـاني فيتكون من الزوجين: الألفـاظ/ المعقولات، الـواجب/ الممكن، الأول ـ ويتعلق بـالمنهج ـ ينـاظر الـزوج البياني اللفظ/ المعنى، أمـا الثاني ـ الـذي يتصل بالرؤية ـ فيوازن الزوجين البيانيين الأصل/ الفرع والجوهـر/ العرض.

عاشت هذه النظم الثلاثة طـورين من التطور: طـور التكوين وهـو الذي قام الجابري بتحليل هذه النظم فيه كلاً على حدة، معتبراً ما قد يحصل بينها من تداخل على أنه سمة من السمات الملازمة للتكـوين، وهو ما أسماه بـ «التداخـل التكويني» الـذي عاشت فيـه هذه النظم ذروة تفاعلاتها. وطور الأزمة التي انطلقت مع مطلـع القرن الخـامس الهجـري واستعصت ـ في حالـة البيان ـ عـلى محاولات القـاضي عبد الجبار وأبي المعالي الجويني ـ تصحيح وإصلاح الوضـع الفكري، في حين كانت تنشأ وتنمو وتتوسع ظاهرة التداخل والمصالحة بين البيان والعرفان، وبـين العرفـان والبرهـان: الظاهـرة التي ستأخـذ مداهـا الأقصى مع عملية «التفكيـك» التي قام بهـا الغزالي لتلـك النظم. ذلك التفكيك الذي أطاح باستقلال كل واحد منها، وفتح الباب أمام مزيـد مما أسماه الجابري بـ «التداخل التلفيقي» بين هذه النظم.

لم تعرف الثقافة العربية الاسلامية في المشرق ـ بنظر الجابري ـ حلاً لهذه الأزمة التي وضعها فيها الامام الغزالي. بل عاشت ـ على عكس من ذلك ـ طور تراجع وانهيار بفعل ذلك، بينما كانت ترتسم ملامح مخرج نقدي لها في الضفة الأخرى من العالم العربي الاسلامي: أي في المغرب والأندلس مع ابن حزم، وابن باجة، وابن رشد، والشاطبي، وابن خلدون، وغيرهم، الذين تأسست أعمالهم وتآليفهم على قاعدة نظام مختلف من المفاهيم يعتمد «الاستنتاج والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد» و «المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بالسببية وأطراد الحوادث بدل القول بالتجربة والعادة... الخ» (ص 576). وهو اتجاه لم «يكتب» له أن يحفر مجرى عميقاً في مسار الثقافة العربية الاسلامية بفعل الانقلاب الذي حصل على صعيد ميزان القوى المعرفي لصالح أوروبا، مما أجبر هذه الثقافة على أن تظل محكومة بنفس السلطات المرجعية المتحدرة إليها مما أسماه الجابري بـ «البنية المحصلة»، أي تلك البنية التي انتهت إليها الثقافة العربية الاسلامية بفعل ذلك «التداخل التلفيقي» الذي حلله الأستاذ الجابري والتي كانت ـ كما أشار هو إلى ذلك ـ ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظماً مستقلة متنافسة» بحيث «كانت وما تزال تشكل البنية المعرفية اللاشعورية لهذه الثقافة» (ص 577).

وعلى أساس القول باستمرار فعل هذه «البنية المحصلة» في المسار اللاحق للثقافة العربية الاسلامية، وانطلاقاً من اعادة محورة لتلك الأزواج الابيستيمولوجية في شكل منظومي، ينتهي الجابري «إلى رد هذه الأزواج، وبالتالي إلى تحديد لهذه البنية المحصلة»، في السلط الثلاثة التالية التي ما تزال ـ بنظره ـ تحكم «العقل العربي» إلى الآن:

أولاً: سلطة اللفظ بما هو كيان مستقل عن المعنى أو بما هو «ظاهر» يخفي وراءه «باطن».

ثانياً: سلطة الأصل: سواء كان الأصل مصدراً للمعـرفة (سلطـة سلف يؤخذ عنه، أو سلطة إلهية ممنوحة لـلإمام المعصـوم)، أو كان هذا الأصل «مثالاً» يقاس عليه فرع.

ثالثاً: سلطة التجويز: بما يعنيه هذا من إسقاط لعلاقـات السببية وجواز الوجود على أي شكل وجهة دون نظام أو قانون، أو بما يعنيـه من تبرير لوجود «الكرامات» و «الـخوارق».

إن هـذه السلط تكرس النظـر إلى نظام الخطـاب بوصفـه نظامـاً لـلأشياء، وتقصي نظـام السببية، وتحكم التفكـير انطلاقـاً من أصـل سواء كان هذا الأصل سلفاً أو مثالاً يقاس عليه. وفي جميع الأحوال، فإن هذه السلط هي ما يعوق ـ بنظر الجابري ـ تطور العقل العربي.

لننظـر ـ إذن ـ في هذا النظـام من التفكير الـذي أقامـه الأستـاذ الجابري.

1 - 2: لا أحـد يشك في أهميـة التناول الابيستيمـولوجي لقضـايا الفكر والثقافة. بل إن هذا «الاختيار» بـدأ يعلن عن نفسه كضرورة لا محيد عنها لاماطة اللثام عن عالم المعرفة كما ينبني من الداخـل. إذ من الجائز أن نعتبر أن الحقل المعرفي مشدود، في نهاية التحليـل، إلى قواعد وإلى أسس هي نظامه الذي يحكمه، ويفـرض على الانتـاج فيه وجهة من التطور هي، في آليتها، حركة من اعادة الانتـاج، أي حركـة من التحقيق المستمر لذلك النظام، ومن التحديد المستمـر لحضوره في ذلك الانتاج. إن هذه الرؤية البنيوية، المتماسكة تستطيع أن تعصمنـا من الكثير من المنزلقات النظريـة: من القراءات الاختـزالية المبسطـة للمعرفة التي تردها إلى التاريخ جملة أو تفصيلاً، والتي تستحيل فيها المعـرفة سجـلاً مباشـراً لـلأحـداث لا زمن لهـا إلا زمن السيـاسـة والاجتمـاع، مثلما تستحيـل إلى مجرد لحظـة من لحظـات التـاريـخ المتحقق (المجتمع)، الشيء الذي ينتهي بها إلى التماهي والتطـابق مع

التاريخ؛ ومن القراءات القطاعية أو الجهوية للمعرفة والتي تفقد القدرة على إدراك الروابط الانتظامية التي تنشأ بين جملة من المعارف في زمن محدد، وتفرض عليها ـ أي على المعارف ـ قوانين مشتركة؛ ومن القراءات الانتقائية التي بقدر ما تخفي تحزباً راهناً صريحاً يطلب من التاريخ ومن الموروث ما يعزز به الموقع الايديولوجي الحاضر، بقدر ما تخفي فقراً معرفياً مؤكداً. لكن مشكلة الركون المطمئن إلى تشغيل مفهوم «النظام المعرفي» تكمن بالذات في أنه هو أيضاً يختزل الانتاج المعرفي إلى مبادىء، ولا يعترف لذلك الانتاج بوجود مستقل عن قواعده. إن هذا الاستعمال لمفهوم النظام المعرفي ينتهي إلى نتيجتين:

أ ـ مطابقة الانتاج المعرفي مع النظام المعرفي.

ب ـ النظر إلى بنى المعرفة كوحدات مستقلة.

تعني مطابقة الانتاج المعرفي مع النظام المعرفي رد الممارسة أو الممارسات المعرفية إلى مبادىء ثابتة (بنيوية) هي بمثابة الجوهر. وهو ما يعني ـ أيضاً ـ إخراج المعْرفة ـ كعملية متحققة من تاريخيتها. بيد أن الأهم هنا في ما تعنيه هو الاستعاضة عن مفهوم الممارسة المعرفية بمفهوم النظام المعرفي، واختصار العملية المعرفية إلى مبادىء «جوهرية» مفارقة العنصر للحركة والتناقض. إن ما يدفعنا إلى فهم مفهوم النظام المعرفي أو الابيستيمي Epistemé بصفته يقود إلى اقامة مطابقة وتماهي للمعرفة كانتاج، كممارسة مع مبادئها ونظمها، هو أن الانتاج المعرفي ـ في هذا المفهوم ـ لا يعدو أن يكون تحقيقاً، أو إعادة انتاج، للنظام المعرفي، أي لتلك الضوابط والقواعد التي تعطي شروط إمكان قيام المعرفة. وهو أمر يتضح جلياً حينما يصبح ممكناً ـ مع هذا المفهوم ـ استخلاص المعرفة من نظامها.

ويعني النظر إلى بنى المعرفة كوحدات مستقلة (الذي يتأسس على النظر إليها كنظم) إعدام علاقات التفاعل بينها. وليس ممكناً الخروج من هذا المأزق/ الحلقة المفرغة بالقول إن هذا التفاعل يحصل على الصعيد التكويني. إذ كيف يكون نظام المعرفة موضوعاً لتأثير أو لفعل نظام من المعرفة آخر. أم هل إن الأمر يستدعي وجهة أخرى من البناء المفهومي تقضي بأن كل نظام من هذه النظم المعرفية يصبح بدوره عنصراً ضمن علاقة/ نظام أشمل؟ وفي هذه الحالة، لن يكون المخرج النظري سوى عملية مؤقتة سرعان ما تدخلنا في دوامة من العلاقات الانتظامية اللانهائية تفقد بموجبها الثقافات ـ في وعينا ـ خصائصها القومية والتاريخية، وهو ما لا يريده الأستاذ الجابري على كل حال.

كما يعني النظر إلى بنى المعرفة كوحدات مستقلة إسقاط حركة الانتقال من نظام معرفي إلى نظام معرفي ما في زمن ثقافي محدد، فهل تنشأ هذه الأزمة من حركة إعادة الانتاج المستمرة التي تطبع كل نظام: فإذن تكون الأزمة تلك الحركة من إعادة الانتاج. وإذا كان الأمر كذلك، يلزم عنه إخضاع عملية اعادة الانتاج بدورها إلى تحقيب. وهل يمكن في التحقيب النظر إلى الأزمة بمعزل عن تأثيرات التاريخ، هذه التي تقضي بأن تصبح تلك أزمة؟ وهنا نستطرد ـ بالقول ـ إنه من الممكن الخروج بهذا السؤال إلى جواب سهل قد يرى الأزمة ـ مثلاً ـ تعبيراً عن عجزها في النظام المعرفي عن سد الحاجات المعرفية لثقافة ما. إذ إن هذه الحاجات إذا كانت موجودة ـ وهي موجودة ـ ليست كذلك، أي ليست حاجات معرفية، إلا بقدر ما يكون التاريخ مسوغها وصانعها. وهنا نسأل الأستاذ الجابري كيف يكون لحقل معرفي ما أن يشهد أزمة (كما عرفها مع الغزالي) والحال أنه مستقل، مكتف بذاته، أي مشدود إلى نظامه المعرفي الذي هو مبدأه، إذ لم تكن هذه حصيلة تأثيرات أخرى، تفيض عن النظام المعرفي وتتصل بحقائق السياسة والاجتماع.

نتأدى من هاتين النتيجتين إلى خلاصة مركزية هي أن مفاهيم الخطاب المعرفي والزمن الثقافي والأطر المرجعية.. الخ، إذا كانت تفيد في إنتاج معرفة بنائية بالثقافة وبالحقل الثقافي، فإنها لا تنطق ـ فيما تقوله ـ بكل حقائق وأوضاع الثقافة. إن ما تقدمه من امكانيات معرفية ـ غنية بالتأكيد ـ ليست سوى لحظة من لحظات المعرفة. نريد أن نصل بهذه الإشارة إلى القول: إن مجال الثقافة يتسع لأكثر من هذا النظام المفهومي، بل هو يستدعي أدوات علمية أخرى معنية ـ أساساً ـ بتاريخية المعرفة وعلاقة الثقافة بالمجتمع. بل إن هذه الأدوات تتوسع أكثر في تعريفها للثقافة ولا تماهي الثقافة مع المعرفة. إن هذه الملاحظة تفتح الباب بالتأكيد أمام تحديدات أخرى للثقافة سنشير إليها ـ على سبيل الايجاز ـ بالقول إن الثقافة لا تطابق المعرفة بل هي تستغرقها، لأنها أوسع دائرة وتأثيراً منها، بينما لا تشكل المعرفة إلا صعيداً أو لحظة منها، وهذا يعني أن أي بحث في الأنظمة المعرفية مشروط بالبحث في النسق الثقافي العام، الذي تكون فيه المعرفة نمطاً من أنماطه. بل والذي تتحدد فيه ـ بما هي نمط ـ بالعلاقات التي ينسجها هذا النسق في عملية قيامه بوظائفه: إنها العلاقات التي تجد حقل دلالاتها في النسق الاجتماعي، مثلما تجد مبرر استمرارها في مبدأ التوازن بين أنماطه الثقافية. مثلما أن رد الثقافة إلى المعرفة واختزالها إلى الخطاب لا يسمح لنا بالإجابة على أسئلة من طراز: كيف تنشأ ثقافة ما وكيف تنحل، وما هي شروط تجديدها أو تطويرها... الخ؟ ناهيك عن أن هذا الاختزال يقصي من الانتاج الثقافي الانتاج المعياري والانتاج الرمزي، كما يقصي ـ باسم العلم ـ مجال العلاقة بين الثقافة والمجتمع، وهو المجال الأخصب للحكم على ثقافة ما.

1 - 3: تقودنا هذه الملاحظة المنهجية العامة إلى الموضوعات الرئيسية في الكتاب. وعلى وجه التحديد إلى الخلاصات المكثفة التي

انتهى إليهـا الأستاذ الجـابري من بحثـه النظم المعرفيـة في الثقافـة العربية الاسلامية، ونعني بها تلك السلط المرجعية التي «تنشد» إليها الثقافة، والتي لا تـزال إلى الآن ـ بنظر الجـابري ـ تمـارس تأثـيرها الخفي أو الصريح. يتعلق الأمر ـ إذن، وكما رأينا ـ بـالسلط الثلاث: سلطة اللفظ وسلطة الأصل (سواء سلطة السلف أو سلطة القيـاس) وسلطة التجويز. وبعيداً عن الدخول إجرائياً في مناقشة وجاهة القول بأن «العقل العربي» هو حصيلة تضافر هذه السلط في جسم الثقـافة العربية الإسـلامية بـاعتبار أننـا لا نملك العـدة النظريـة المعرفيـة، (التراثية تحديداً)، الكافية للقيام بذلك. سنكتفي هنا فقط ـ بتسجيـل رأينـا في صحة الـركون إلى هـذه السلط لتقـويم الثقـافـة العـربيـة الاسلامية والحكم عليها.

من المؤكد أن الثقافة العربية الاسلامية كانت مدعوة إلى التحـرك ضمن المبـادىء الاسـلاميـة. وإذا مـا عـرفنـا أن النص (القـرآن والحديث) هو أهم المبـادىء، أصبح ممكنـاً أن نجد تفصيـلاً لبعض هذه التي يسميها الأستاذ الجابري بـ «السلط». ونحن نعتقد ـ كمـا الأستـاذ الجابـري أن هذه المـرجعيـة ليست مشكلـة لأنهـا «معطى تاريخي» كما أكد هو نفسه. لكننا نذهب بهذا الاعتقاد أبعد من ذلك، إلى القـول إن هذه السلطـة ضمنت أكثر من غـيرها تمـاسك الثقـافة العربية واستمرارها أمام هجوم التأثيرات الخارجية المختلفة، بل هي مكنتهـا من دحر الثقـافات الغنـوصية ومن استيعـاب منظم للفلسفة اليونانية كما هـو حال الـرشديـة. أي مكنتها من بنـاء ذاتها كثقـافة كونية لها مصادرها الداخلية ومنفتحة على ثقافات أخرى. أي، أيضاً، مكنتها من حفظ تماسك المجتمع العـربي الاسلامي والـوعي العربي الاسلامي. ولعل الأستاذ الجابري كان سيصادق على هذا لو هو أراد أن يذهب بتأويله لظاهرية ابن حزم أبعد مما أراد.

ولا تعني سلطة اللفظ، بالضرورة، أن التعامل مع الكلمات يجري ـ

في الثقافة العربية ـ بوصفها كائنات مما يقود إلى الاندراج في نظام الخطاب بدل نظام الأشياء. فالعلوم البيانية التي يدرسها الأستاذ الجابري لا تشتغل على غير النصوص. وإذا كان «يجوز» لبعضها أن يتخذ الأشياء موضوعاً له: (علم الكلام وأصول الفقه مثلاً) (مع سقوط شرعية «حقنا في مطالبته» بذلك)، فمن المؤكد أن موضوعات تفكيره كانت في كثير منها كذلك (النوازل الفقهية، مسألة الارادة في الجدل الكلامي... الخ). هذا فضلاً عن أن الشكل الذي اتخذه حضور الأشياء وموضوعاتها في التأليف البياني ما كان من الممكن أن يكون إلا هكذا. والملاحظ أن الأستاذ الجابري يحاكم بعض هذه السلط: سلطة القياس (المبني على مبدأ المقارنة البيانية والمماثلة العرفانية)، وكذا سلطة التجويز، انطلاقاً من مرجعية متحددة هي المرجعية اليونانية والارسطية تحديداً. والشاهد على ذلك حضور مفهوم السببية والاستدلال الاستنتاجي كلما كان القياس أو التجويز موضوعاً للتحليل، على الرغم من أن الجابري يجد في ابن الرشد معياراً لهذه المحاكمة. ونخاف أن تكون للرشدية و «العقلانية» المغربية الأندلسية هذه الحظوة عند الاستاذ الجابري نظراً لانتسابها إلى العقلانية الارسطية.

إن إخراج الثقافة من دائرة عملها: الدائرة نفسها التي تنشأ في كنفها (المجتمع)، ورد عناصرها إلى مرجعية معارفية يضعف ـ إلى حد كبير ـ قدرتنا على توليد أجوبة دقيقة من أسئلة الثقافة الفعلية، أو على الأقل الفرص المتاحة ـ كما نرى ـ هي أسئلة الاجتماع البشري. هي أسئلة العلاقة بين المدنية وفروض استمرارها. هي ـ أيضاً ـ أسئلة العلاقة بين ذلك الاجتماع وبين مبدأ التنظيم والتدبير فيه (السياسة). فهي أسئلة العلاقة بين الحاجة وبين الضرورة على صعيد الفرد كما على صعيد الجماعة. وذلك لأن الثقافة هي ـ بمعنى ما ـ ذلك الاجتماع منتظماً ومعبراً عنه. ومفهوم المرجعية ـ المستعمل

في الكتاب ـ إذا كان يجيب عن لحظة «النظام» داخل الثقافة، فهو لا يجيب عن لحظة «الصدام» فيها، التي يمثلها صعيد العلاقة بين هذه الثقافة وبين شرطها التاريخي ـ الاجتماعي. إن مفهوم المرجعية والزمن الثقافي لن يرى في الغزالي أو في ابن تيمية مثلاً، ما يفيد معرفة بوضعهما الفكري المعبر عن أزمة العالم الاسلامي التي كانت سياسية قبل أن تكون عقلية. لن يرى في تنازلات الغزالي الفكرية ولا في تشريع الحكم المطلق طريقة محددة في الرد على تفكك المجتمع، وتوسع حركة التفلت، وقيام الدويلات وانتشارها كالفطر؛ ولن يرى في نصية ابن تيمية ما يفيد في معرفة ضغط الشرط الاجتماعي المتدهور، بل أيضاً الفكري القاسي... الخ. سيرى فيها إدخالاً للثقافة العربية الاسلامية في أزمة، وسيبحث عن مصادر هذه الأزمة («التداخل التلفيقي») مثلاً في المعرفة: ضوابطها وقواعدها، ومبادئها، أي ـ أيضاً ـ في تلك الجرثومة الخفية التي تعمل في الجسم الفكري فتكأ، وكأنها قدره.

نحن لا نقف هنا موقف الدفاع المجاني عن الثقافة العربية الاسلامية ولا موقف تبرير لها، بل نحن نطلب من النقد مطلباً متواضعاً: الاحتكام إلى التاريخ، وقراءة المتون في تاريخيتها والحكم عليها انطلاقاً من هذه المرجعية. لأن هذه ـ في اعتقادنا ـ هي القراءة الأنسب. لأن قراءة أخرى قد تقودنا إلى القول بأن الأستاذ الجابري محكوم ـ هو نفسه ـ بسلطة السلف (سلطة أرسطو، وابن حزم، وابن رشد، وابن خلدون...) والأمر ليس كذلك على كل حال. إن لكل ثقافة ماضياً وسلفاً يحكم جوانب كثيرة من مسيرتها. والثقافة التي لا ذاكرة لها لا تعيش. ولا يخفى مثلاً تأثير الماضي الاغريقي والمسيحي في تكوين العقلانية الغربية الحديثة. بل لعل من العوامل التي ما تزال تحفظ تماسك الأمة العربية والمجتمعات العربية في وجه جرافة الحداثة المسخ التي تعمل في الجسم العربي هي هذه الثقافة التي ينظم لها أبناؤها محاكمة من الداخل.

أما القول بأن الخطاب العربي المعاصر ما يزال محكوماً بتلك السلطات المرجعية، فنحن نعتقد على العكس من ذلك أن الثقافة العربية الاسلامية الكلاسيكية ليست مسؤولة ـ بما لها وما عليها ـ عن وضع الثقافة العربية المعاصرة: عن «عيوبها» و «نقائضها» و «تهافتها». ليس الماضي هو المسؤول عن ذلك، بل الحاضر هو المسؤول. والحاضر هنا، ليس فقط الفكر العربي الحديث والمعاصر، بل أيضاً التاريخ الاجتماعي والسياسي المعاصر: تاريخ دخول العالم العربي في العصر الكوني الحديث، والآثار التدميرية لذلك في جسم المجتمع والثقافة العربيين على السواء. إن المسألة ـ إذن ـ تستوي على صعيد آخر هو ما نود مقاربته في سعينا لنقاش الأسس التي بنى عليها الأستاذ الجابري موضوعته: تدشين عصر تدوين جديد.

- 2 -

2 - 1: إن «تكلس» الثقافة العربية واستمرار تأثير سلطاتها في الفكر العربي المعاصر هو ما يحدو بالكاتب إلى الدعوة إلى تدشين عصر تدوين جديد. وهي دعوة تتأسس ـ أيضاً ـ على أن ذاك التكلس وذلك التأثير إنما هما حصيلة انشداد الثقافة العربية الاسلامية إلى اطارها المرجعي: عصر التدوين، الذي انطلق في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، بالأسس التي انبنى عليها، وحددت وحكمت المسار اللاحق لانتاج المعارف داخل هذه الثقافة(4).

إن المهام الموكولة لهذا العصر الجديد من التدوين، الذي يدعو إليه، هو تحرير «الذات العربية» من، وتحقيق استقلالها عن سلطتين مرجعيتين تعيشهما معاً: السلطة المرجعية المستمدة من الموروث

(4) انظر الفصل الثالث من: «تكوين العقل العربي».

الثقافي العربي الاسلامي، وتمثل ماضي هذه الذات، والسلطة المرجعية المستمدة من الثقافة الأوروبية المعاصرة، وتمثل مستقبل هذه الذات. و «الذات العربية» إنما تعيش في علاقتها بتينك السلطتين غربتها عن الحاضر[5].

تنطلق هذه الدعوة من نقد النزعة الليبرالية السائدة في التأليف الليبرالي العربي الحديث والمعاصر، التي ترى في مغادرة التراث وهمومه، والتوجه شطر الآخر (الغرب)، سبيلاً لتحقيق التحديث والمعاصرة. وتنحو (أي دعوة الجابري) منحى مختلفاً: بافتراضها أن التحديث والتجديد ينبغي الوصول إليه بالانطلاق من هذا التراث نفسه: قراءته، وإعادة كتابته، وإعادة ربط صلتنا بما تبقى فيه من جوانب نقدية وعقلانية. ويجد الأستاذ الجابري هذه الجوانب أو هذه المبادىء في المتن الثقافي الفكري المغربي ـ الأندلسي ـ كما درسه ـ مع ابن حزم، وابن رشد، والشاطبي، وابن خلدون. ويدعو إلى الانتظام داخل هذا النص لتجديد الفقه ومسائل الشريعة وعقلنة التفكير... الخ. ولا ينسى الأستاذ الجابري بعد ذلك أن يستهجن الفهم التبسيطي المحتمل لهذه الدعوة، موضحاً حدود العلاقة التي يمكن أن يفتحها الفكر العربي المعاصر مع الثقافة العربية في المغرب والأندلس، وملحاً في الآن نفسه على أن انفتاح الفكر العربي المعاصر على العقلانية، إنما يجري فقط على الصعيد العملي.

2 - 2: بدءاً لا يمكن إلا أن نعترف للأستاذ الجابري بنزعة نقدية صريحة في طرح علاقة الثقافة بالنهضة والحداثة والمعاصرة. إنه موقف يرفض ـ عن وعي حاد ـ أن تستند الحلول الفكرية النهضوية إلى المرجعية الثقافية الغربية دون تمحيص أو نقد، كما درجت على

---

(5) يراجع هنا خاتمة كتاب الأستاذ الجابري: «الخطاب العربي المعاصر» دار الطليعة، بيروت.

ذلك الكتابة الليبرالية العربية منذ قرن على الأقل. ويصرّ ـ في المقابل ـ على ضرورة بناء هذه الحلول من داخل الثقافة العربية: من الامكانيات التي تحملها وتقدمها ـ هي ذاتها ـ للمنتسبين إليها. واستطراداً نقول لقد أثبتت هذه الدعوة وجاهتها ومصداقيتها نظرياً، وهي تكسب الآن بعض رهاناتها ايديولوجياً. فالحداثة الفكرية العربية الكسيحة ـ بلونيها الليبرالي والاشتراكي ـ والمشدودة إلى المرجعية الأوروبية، لم تعد قادرة على أن تعيش زمنها، بل هي أصبحت ـ بالفعل ـ عبئاً على نفسها. لقد قطعت شوطاً كبيراً في التبشير بالتحديث والثورة والتغيير وتماهي الذات مع الآخر، سواء كان هذا الآخر برجوازياً أو اشتراكياً. وعاشت تحقق الكثير من شعاراتها ودعواتها على امتداد قرن. قامت الدولة وتوطدت، ونهض الاقتصاد الحر أو المُدَوْلَن، ونشأت الصناعة، وتعممت التكنولوجيا في المرافق العامة، وتوسع التعليم، وتكهرب الريف، ـ أو جزء منه ـ وتهيكلت مؤسسات التمثيل في المجتمع السياسي، وانسحب الدين إلى الأحوال الشخصية وإلى المجتمع المدني، واكتسحت الوضعية القوانين والتشريعات، وتعاظم تأثير الأفكار التنويرية والعلمانية والراديكالية[6]...

واعتقدت ايديولوجيا الحداثة، الليبرالية منها والماركسية ـ ولفترة طويلة ـ أن سيرورة التحول تأخذ طريقها نحو الاكتمال، وأن القديم ينكفىء إلى المتاحف، وينحشر في أضيق زاوية ليغالب ـ يائساً ـ الحشرجة. لكن هذا الرهان وتلك السيرورة لم يلبثا أن عرفا طور تراجع مريع يهدد ـ في الأمد المنظور ـ بنهاية غير سعيدة للحداثة وأوليائها وبطانتها. إذ سرعان ما بدأ القديم يبدي الكثير من المقاومات في الفكر كما في الاجتماع. بل هو الآن يغرق الساحة

(6) حتى بصرف النظر عن طابع هذه الحداثة المشوه والمجتزأ من منظومته المرجعية العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية... الخ.

العربية برمتها في لجة قضاياه. لنقل - إذن - إن تلك الحداثة أخفقت - في الفكر كما في المجتمع - لأنها نشأت مشدودة إلى مرجعية خارج تربتها الفكرية والاجتماعية، وخارج تاريخها الخاص. ولذلك فقد فقدت طابعها التاريخي، وغدت - استهلاكية وغير منتجة. وهكذا، فمثلما يستهلك التقني العربي أحدث التقنيات الوافدة من أمريكا وأوروبا واليابان، يستهلك المثقف العربي الحداثي أفكار الغرب البرجوازي والماركسي ونظمه المنتزعة انتزاعاً من محيطها الثقافي والاجتماعي. إن كليهما لا يعيش هذه الثقافة من الداخل، أي بما هو منتج، بل يعيش مفصولاً عنها. وهو انفصال مضروب في انفصاله الأصلي عن واقعه الفكري والعلمي والتاريخي. من هنا نتأدى إلى الخلاصة التالية: إن ثقافة ما لا يمكن أن تبني لنفسها مقاماً أو مجداً بالتطفل على عمل الآخرين. ومثلما أن الاقتصاد يفقد استقلاله في علاقة التبعية التي تشده باقتصادات كونية أخرى، فكذلك الثقافة تفقد هويتها واستقلالها في تبعيتها لثقافات أخرى. ومثلما أن شرط التبادل المتوازن هو قيام اقتصاد وطني، فكذلك شرط المثاقفة هو قيام ثقافة مستقلة.

نعود من هذا الاستطراد إلى القول إن الأستاذ الجابري كان يعي تمام الوعي مأزق هذه الليبرالية - كما عبر عن ذلك في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» - وهو ما قد يدفعه إلى الدعوة إلى التحرر من السلطة المرجعية الأوروبية، إلا أننا نخالفه الرأي في مسألة الدعوة إلى التحرر من سلطة التراث. ليس لأن التراث مقدس، وليس لأننا نصدر - في هذا الموقف - عن نزعة عصبية أو شوفينية، بل لأن مجال اقامة المماثلة بين سلطة أوروبا وسلطة الموروث غير ممكن على الاطلاق. لنوضح رأينا في الموضوع بشيء من التفصيل:

- إن دخول العالم العربي العصر الكوني: عصر الرأسمالية غير تغييراً جذرياً موازين القوى على الصعيد الفكري بين الثقافة العربية

والثقافة الحديثة. تبدو الثقافة العربية المشدودة إلى ماضيها مجرد مقاومة، أي فعلاً دفاعياً. بل هي تضطر إلى الاعلان للآخر عن تنازلات حقيقية ليس أقلها قبول نوع من الاعتراف به عبر عملية قران بين بعض قيمة الثقافية ومبادىء الثقافة العربية (ونزعات الاصلاح والتوفيق في الفكر العربي الحديث مثال شاهد على ذلك). بيد أن الثقافة الحديثة المنتصرة من الخارج ـ في معركتها مع الثقافة العربية ـ تستكمل هذا الانتصار في الداخل عبر المدرسة، والصحافة، والاعلام، والجمعيات، والنوادي الفكرية، ومراكز البعثات الأجنبية... الخ. والحصيلة تعني الاختلال في علاقات القوة بين المرجعين. لا بل إن ما تبديه الثقافة المشدودة إلى ماضيها من مظاهر صعود ملحوظ ليس إلا القفى الموضوعي لإخفاق ثقافتـ «نا» الحديثة الوافدة مع الرأسمال وغير الخارجة من أحشائنا. إنها (أي مظاهر الصعود) علامة على حركة في الحداثة قبل أن تكون علامة في التقليد. لذلك فوضع موضوع «التحرر» من السلط على صعيد واحد يقفز ـ في رأينا ـ على حقائق هذا الانقلاب في علاقات القوة بين السلطتين، وعلى نمط العلاقة التي تنسجها الدولة ـ في العالم العربي ـ مع كل منهما.

ـ إلى هذا نضيف أن الدعوة إلى تحرير «الذات العربية» من سلطة التراث تنسى أن هذه السلطة ليست نتاج التراث، بل هي نتاجنا نحن، المدعوون ـ في أطروحة الأستاذ الجابري ـ إلى التحرر منها. فليس التراث هو الذي يصنعنا بمشيئته، بل نحن الذين نصنع سلطته فينا، إن التراث مجرد رأسمال نستطيع توظيفه في أي اتجاه شئنا وبالطريقة التي نريد. إنه (أي التراث) حقيقة عصره، يدخل مجال تداول محكوم بمجتمع محدد، ويجيب ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ على حاجات ذلك المجتمع. ولكنه حين يغادر تاريخه لا يبقى سيد نفسه، وإنما يصبح مشروطاً بمن سيحمله ـ وبمجتمع من سيحمله ـ، بقضاياه وهمومه ومشكلات عصره. بل إن التراث يغدو ـ في هذه

الحالة ـ مادة تعاد كتابتها وبناؤها باستمرار بإضفاء خصائص التاريخ المتغير عليها. أي أنه يتأرخن بدخوله مجالاً تداولياً مختلفاً. وهكذا إذا كتب لـ «سلط» التراث أن تستمر فينا ـ كما يفهم ذلك الأستاذ الجابري ـ فلأننا نسوغ لها ذلك، بل نحن الذين نخلقها كسلط. ولهذا فنحن نحتاط جداً من الركون إلى هذا الشطر من دعوى الأستاذ الجابري. ليس الماضي ـ إذن ـ هو المسؤول عن استمرار سلطته فينا، وإنما الحاضر هو المسؤول عن استمرار الماضي فيه.

ولكن بأي معنى نقول إن الحاضر مسؤول عن ذلك؟ هذا السؤال ينقلنا مباشرة إلى تحليل علاقة الفكر العربي الحديث بواقعه، وتحديداً بواقع اقتران نشوء المجتمع العربي الحديث دخول أوروبا العصر الكوني. وهو يخرجنا ـ تواً ـ من مجال المقاربة الابيستيمولوجية إلى سوسيولوجيا الثقافة. وهو على كل حال ليس موضوع هذا النقاش الأولي المقتضب.

تبقى نقطة أخيرة في مراهنات الأستاذ الجابري وهي المتعلقة بالعقلانية. فنحن لا نفيد معنى من هذه المراهنة المعقودة الولاء للعقلانية التي حكمت مشروعه، ونخاف عليها مما تعرضت له شقيقاتها من الدعوات ـ في العالم العربي ـ كالعلمانية والاشتراكية وغيرها. ولا شك في أن إعمال بعض من روح النقد المتأصلة في تفكير الجابري قد تخفف من غلواء وشطط هذا الرهان.. ولنتعظ بالآخر (أليس الآخر فينا معياراً ولنا ملاذاً؟!): فها هي العقلانية في الغرب تأكل نفسها وتأكل أبناءها سلباً وايجاباً، وتفتح أزمتها الطريق نحو نقد شامل عنيف أو هادىء «للديانة» التي أرساها ديكارت، وكان لها اتباع ودول. وإذا كانت العقلانية هناك لا تمنع خروج مفكرين متمردين كنيتشه وفرويد وفوكو، وإذا كانت لا تستطيع أن تمنع مواطناً أمريكياً أو أوروبياً من الايمان بالسحر والشعوذة والتمائم، كما لا تمنع استمرار الموروث المسيحي (الذي يتعاظم)، بل ولا

تستطيع حتى أن تمنع رغبتها ـ يا للمفارقة ـ في أن تتماهى مع المسيحية كلما تعلق الأمر بصراع هذه مع الاسلام(7).. إذا كانت لا تستطيع ذلك في عقر دارها، فكيف لها أن تكون ـ بالضرورة ـ ايديولوجيا الخلاص في مجتمعاتنا، وكيف لنا أن نعقد لها في نصوصنا وكتبنا مهرجاناً خطابياً للدعاية والتبشير؟

ونختم هذا الحديث المقتضب عن كتاب الأستاذ الجابري ـ الذي لم نوفه حقاً كل ما يستحق من بحث وتنقيب ـ بالقول: إننا فعلاً أمام نص لا ككل النصوص التي تضخها آلة النشر في العالم العربي كل يوم، بل أمام نص له فضل الذهاب بإشكالية الموروث حداً جديداً: حد الشمول والتنوع الاشكالي، والخصوبة العلمية، والحذر النقدي المسؤول.. الخ. إنه كتاب ينبغي أن يقرأ كثيراً، فهو يختصر مسافات اشكالية متعددة ويفتح الباب أمام انطلاقة فكرية جادة في مقاربة الثقافة العربية الاسلامية وعلائقنا بها.

---

(7) يراجع هنا كتاب الاستاذ هشام جعيط: «اوروبا والاسلام»، دار الحقيقة، بيروت، ترجمه عن الفرنسية د. طلال عتريسي.

الفهرس

الموضوع — الصفحة

صدر للمؤلف

- **الأمن القومي العربي:**
الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة.
- **القومية والعلمانية:**
الايديولوجيا والتاريخ. دار الكلام ـ الرباط. ابريل 1989.
- **المسألة الوطنية الفلسطينية:**
من الهزيمة إلى الانتفاضة. دار البيادر ـ الرباط ـ اغسطس 1989.

1992 / 9 / 3

هذا الكتاب

«. . . لكن هذا الكتاب محكوم بهم ايديولوجي : البحث عن قواعد جديدة للصراع الفكري ، تنأى بهذا الصراع عن ساحة العنف والإرهاب ، وشقاء الوعي ، والتجريح الذاتي المرضي . . . وكل صنوف العاهات الفكرية التي تتناسل من بعضها» .

الكتاب محاولة نقدية جديدة . إنه بحث في أصول الفكر العربي الحديث ، في المشرق كما في المغرب . وهو بحث في المشكلات الأساسية بهذا الفكر ، ومحاولاته لقراءة الواقع ، وتتبع علل وأسباب النكسات ، وتأمل المرحلة الماضية من جديد من أجل تراكم ومرجعية تضع القضايا في سياقها الصحيح .

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع